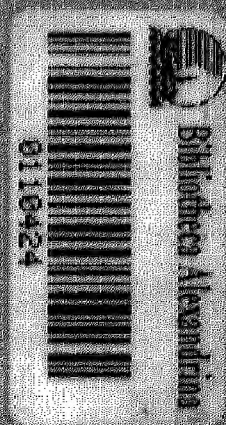
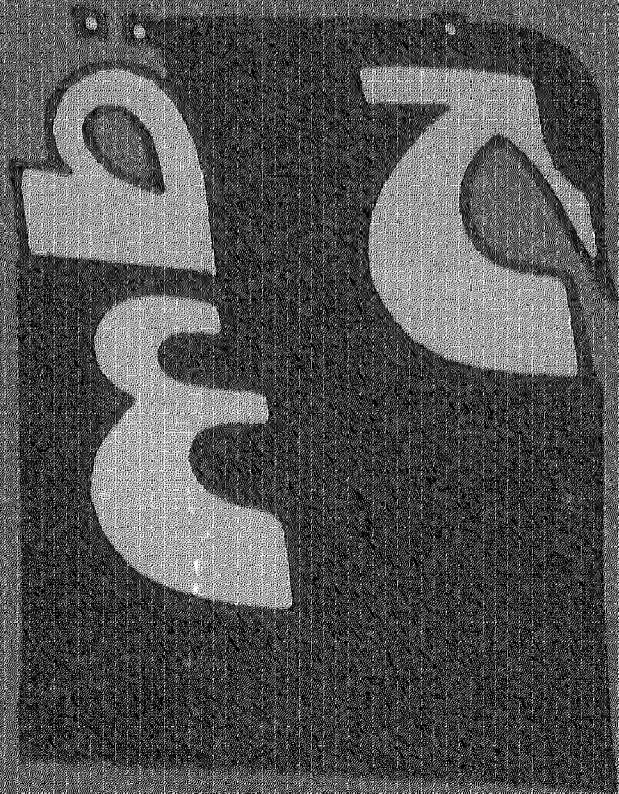


د. عادل ماهر

نقد الفلسفة الغربية

الأخلاق والعقل



1001

نقد الفلسفة الغربية
الاخلاق والعقل

نقد الفلسفة الغربية

الاخلاق والعقل

د. عادل ضاهر

الناشر: دار الشروق للنشر والتوزيع
عمان - الأردن

★ الدكتور عادل ضاهر: نقد الفلسفة الغربية
الاخلاق والعقل

★ الطبعة العربية الاولى ١٩٩٠
★ الناشر: دار الشروق للنشر والتوزيع
ص - ب: ٩٢٦٤٦٣
تلفون: ٦٢٤٣٢١
فاكسيميلى: ٦٤٠٥٩١
تلكس: ٢٣٥٥٧ يونيتور
عمان - الاردن

★ التوزيع: المركز العربي لتوزيع المطبوعات ش. م. م
ص - ب: ١٣ / ٥٦٨٧
تلفون: ٨٠٣٥٣٧
تلكس: ٢٠٩٨٣ آسيب
بيروت - لبنان

يصدر نقد الفلسفة الغربية تباعا في أربعة اجزاء:

١ . الاخلاق والعقل

٢ . الفلسفة والمسألة الدينية

٣ . الفلسفة والمجتمع

٤ . الفلسفة والمعرفة الاجتماعية

فهرس المحتويات

١١ مقدمة عامة
١٥	١- الاخلاق والعقل
٤٣	٢ - اللادرية في الاخلاق
٧٧	٣ - النظرية الانفعالية
١١٧	٤ - الذاتانية الانطولوجية
١٣٩	٥ - المذهب النسبي
١٦١	٦ - الاخلاق والسلطة
١٨٧	٧ - الاخلاق والسلطة الدينية
٢٢٥	٨ - الاخلاق الغائية I
٢٥١	٩ - الاخلاق الغائية II
٢٩٥	١٠ - المذهب الديونطولوجي
٣٣١	١١ - مذهب المنفعة القاعدية
٣٦٣	١٢ - نحو اساس عقلاي للاخلاق
٣٩٣	١٣ - لماذا الاخلاق؟
٤٢٩	١٤ - الاساس العقلي للتسويغ الخلقي
٤٦٩	١٥ - هل ينبغي أن أكون خلقيا؟
٥٠٩ المراجع
٥١٥ فهرس

شكر

أتوجه بالشكر العميق الى الصديق الاستاذ الدكتور سحبان خليفات رئيس قسم الفلسفة في الجامعة الاردنية لما بذله من جهد كبير في مراجعة مخطوط الاخلاق والعقل. نشكر له بصورة خاصة ملاحظاته القيمة التي جنبتنا عددا لا يستهان به من الاخطاء. وانه لمن النافل القول ان أي أخطاء بقيت في الكتاب يتحمل مسؤوليتها المؤلف وحده.

عادل ضاهر

عمان في ٨٩/٥/٣٠

مقدمة عامة

يشكل الكتاب الحالي، الاخلاق والعقل، الجزء الاول من عمل فلسفي أوسع يتكون من اربعة اجزاء. ان ما نتوخاه من وراء هذا العمل في اجزائه الاربعة هو ان نتناول بالتحليل والنقد أهم الاتجاهات والتيارات الفلسفية في الغرب التي تصدت للمشكلات الكبرى في فلسفة الاخلاق وفلسفة الدين والفلسفة السياسية والاجتماعية وفلسفة العلوم الاجتماعية. الا ان الغرض الاخير من هذا المشروع ليس مجرد نقد الفلسفة الغربية بقدر ما هو وصولنا نحن الى نظرة فلسفية شاملة ومتناسكة الى القضايا الاساسية المطروحة على بساط البحث. واننا سنعمل على تطوير وتوضيح هذه النظرة تدريجيا من خلال معالجتنا للقضايا الفلسفية المختلفة التي اثارها رصفاؤنا في الغرب.

ان المسألة التي ستشكل المحور الاساسي لمعالجتنا للقضايا الفلسفية المعنية هي المسألة المتعلقة بطبيعة ودور الفلسفة. هل الفلسفة هي مجرد أداة للتحليل، كما يحلو لراسل والوضعيين المناطقة وفتجنشتين ان يكرروا؟ أم أن الفلسفة مجرد أداة للوصف الظاهراتي، كما يهيم لنا فلاسفة كهوسرل وهيديجر وسارتر وميرلو-بونتي والظاهراتيون عموما؟ أم أنها، كما يلح هوركهايمر وأدورنو وماركوزه والماركسيون عموما، أداة للنقد السياسي والاجتماعي؟ هل الفلسفة نشاط فكري تجريدي محايد، اي بحث مجرد عن الحقيقة المجردة، ليس الا، ام انها ذات أبعاد عملية ونتائج ذات أهمية ايديولوجية؟ هل فلسفة الفعل شيء ممكن على الاطلاق أم أن الفلسفة ممكنة فقط بوصفها نشاطا نظريا خالصا؟

سيوضح من خلال تصدينا لاسئلة من النوع الاخير في امكنة متعددة من المجلدات الاربعة لهذا العمل الفلسفي اننا نتجه نحو تبني وجهة النظر القائلة ان الفلسفة هي، في جانب هام وجوهري من جوانبها، نقد أخلاقي للمجتمع. ان وجهة النظر هذه ليست بجديدة، وهي مشتركة بين فلاسفة يتنمون الى مدارس فلسفية مختلفة. فهي، مثلا، مشتركة بين برجماتي كجون ديوي وماركسي او شبه

ماركسي كهابرماس أو ماركوزه وفيلسوف تحليلي ككورت باير أو كاي نيلسون. اننا سنعمل على تعديل وتطوير وجهة النظر هذه، كما اننا سنحاول ان نبين ما هي الاسس المسوغة لها. كذلك فإننا لن نقصر النقد الفلسفي على النقد الاخلاقي للمجتمع، بل ستجاوز هذا الى جعله نقدا منطقيا للمعتقدات والافكار السائدة. وسنحاول الوصول الى تصور جديد للفلسفة تكون بموجبه نشاطا معياريا وتحليليا وتركيبيا من النوع الذي يؤهلها لأن تكون همزة الوصل الاساسية بين العلم والثورة، بين معرفة الواقع والعمل على تغييره.

الا ان الفلسفة لا يمكن ان تؤدي الدور الذي يفرضه التصور الاخير لها، الا اذا بينا ان للعقل وظيفة معيارية - جوهرية. ان علينا، بمعنى آخر، ان نبين ان العقل لا يقرر الوسائل وحدها، كما يهيء لنا فلاسفة كديفيد هيوم وكارل بوبر، بل يقرر الغايات ايضا. وهذا، بدوره، يستوجب منا أن نبين ان الاخلاق، من حيث هي نشاط معياري يفترض ان تتقرر ضمنه الغايات الأبعد والأهم التي ينبغي ان نسعى لتحقيقها، هي نشاط عقلائي. فلا معنى لاصرارنا على ان تكون الفلسفة، في جانب هام من جوانبها، نقدا اخلاقيا للمجتمع، اذا لم نفترض مقدما ان الاخلاق شأن عقلائي. ولذلك فإن اول ما ينبغي ان نولي اهتمامنا هو تسوية هذا الافتراض، وهو ما حاولنا القيام به في المجلد الاول (الاخلاق والعقل) من هذا العمل الاوسع.

ان النقد الفلسفي لا يقتصر على كونه نقدا اخلاقيا للمجتمع. إنه، كما ذكرنا سابقا، يتجاوز ذلك الى كونه نقدا للافكار والمعتقدات السائدة. ان هذا التصور للفلسفة لا بد ان يصطدم بموقف ابتدأ يترسخ في الغرب (في العالم الانكلوسكسوني والدول الاسكندنافية بخاصة) تحت تأثير فتنجشتين الذي لم يجد في الفلسفة سوى أداة للتحليل والفهم المحايد. ينبغي على الفلسفة، كما كان يحلو لفتنجشتين ان يكرر، ان تترك كل شيء كما هو. من أهم النتائج التي ترتبت على هذا التصور للفلسفة ما شهدناه في فلسفة الدين الاخيرة في الغرب من تمثين للاتجاه الذي ابتدأ يبرز في أعقاب تراجع الوضعية المنطقية نحو جعل المعتقدات الدينية بمنأى تام عن النقد الفلسفي. سنعالج هذا الاتجاه في المجلد الثاني من عملنا (اي في الفلسفة والمسألة الدينية). سنركز في هذا المجلد على أهم القضايا التي اثرت في فلسفة الدين المعاصرة في الغرب، محاولين الوصول الى موقف واضح متماسك ازاء مسألة علاقة الدين بالفلسفة.

اما المجلد الثالث (الفلسفة والمجتمع) فإننا سنخصصه للدفاع عن

الاطروحة القائلة ان الفلسفة أداة مناسبة للنقد السياسي والاجتماعي. الا أننا سنحاول ان نبين في هذا المجلد كيف يختلف تصورنا للفلسفة على انها نقد للمجتمع عن تصور الماركسيين لها على هذا النحو. كذلك فإننا سنكرس جانباً هاماً من المجلد الثالث لمعالجة بعض القضايا التي أثرت وما زالت تثار في الفلسفة السياسية والاجتماعية في الغرب بخصوص مفهومات كالعدالة والمساواة والديمقراطية والالزام السياسي وبيان موقفنا منها.

تبقى هناك مسألة جد هامة لاغراضنا، أعني المسألة المتعلقة بإمكان المعرفة الاجتماعية، وهي التي سيتمحور حولها المجلد الرابع والاخير (الفلسفة والمعرفة الاجتماعية). فإذا كانت الفلسفة، كما ندعي، هي الحلقة التي ينبغي ان تصل بين معرفة الواقع والعمل على تغييره، وكان المقصود بالواقع هنا الواقع الاجتماعي، اذن فإن هذا التصور للفلسفة يفترض مقدماً ان الواقع الاجتماعي قابل للمعرفة العلمية. انه يفترض، على وجه التحديد، امكان تفسير الواقع عن طريق اللجوء الى قوانين شاملة، وبالتالي امكان معرفة الامكانات الموضوعية التي يزخر بها الواقع والاحتمالات الموضوعية المختلفة لتغييره. بيد أن هذا الافتراض صار موضع تساؤل من قبل عدد لا يستهان به من الفلاسفة الغربيين اليوم. وقد ابتدأنا نشهد، بعد انحسار تأثير الوضعية، عودة الى المواقف الراضية الاعتراف بوجود قوانين سببية تحكم بالظواهر الاجتماعية والتاريخية. فباستثناء المفكرين الماركسيين وبعض جيوب للفكر الوضعي هنا وهناك، فإننا نجد عودة الى مفكرين كدلتي وهيردر والى مناهج كمنهج الفهم *Verstehen* ومنهج التأويل *Hermeneutics* حيث لا اعتراف بوجود قوانين اجتماعية وتاريخية ولا امكان، بالتالي للتفسير السببي او للتنبؤ.

ان المواقف الاخيرة تضعنا أمام اسئلة فلسفية صعبة حول منهجية العلوم الاجتماعية والطريقة المناسبة لدراسة الواقع الاجتماعي ومحاولة فهمه وتفسيره. اننا سنتصدى لهذه الاسئلة في المجلد الرابع، محاولين الدفاع عن الاطروحة القائلة ان الواقع الاجتماعي قابل للدراسة العلمية الموضوعية وان الظواهر الاجتماعية قابلة للتفسير عن طريق اللجوء الى قوانين كلية. سنعمل، في سياق دفاعنا عن هذه الاطروحة، على ان نبين ان احتضاننا لها، وان كان يشكل، بمعنى من المعاني، عودة الى موقف الفلسفة الوضعية من طبيعة العلوم الاجتماعية، الا انه يتضمن في الوقت نفسه موقفاً نقدياً من الوضعية. كذلك سنحاول ان نبين ان تجاوزنا

الوضعية على نحو صحيح، وان كان يستدعي استيعاب بعض الافكار التي ساهم بها الفكر الماركسي في نقد الوضعية، الا انه يظل ينطوي على موقف متميز بصورة جوهرية عن الموقف الماركسي.

الفصل الاول الاخلاق والعقل

الفصل الأول الإخلاق والعقل

مقدمة

يهدف هذا الكتاب الى التصدي لبعض الاتجاهات المعاصرة في فلسفة الاخلاق التي اقتضت تجريد الاخلاق من اي اساس عقلائي. انه، بمعنى آخر، محاولة للرد على الاتجاهات اللأدرية في الاخلاق التي اقترنت في بعض الحالات من الانزلاق في اتجاه العدمية الاخلاقية^(١). فإن هذه الاتجاهات اللأدرية، في بعض الحالات، لم تقتصر على التشكيك بقدرة العقل على الحصول على معرفة خلقية بسبب موانع عملية او واقعية، بل تخطت ذلك، كما نجد في الاتجاهين الوضعي والوجودي، على الرغم من تباينهما الكبير بالنسبة لمعظم الشؤون الفلسفية ذات الاهمية، تخطت ذلك الى التشكيك بقدرة العقل على الحصول على معرفة خلقية لاسباب نظرية او منطقية. وما يعنيه الموقف اللأدري في هذه الحالة ليس ان العقل عاجز، بحكم ما يفرضه الواقع، عن القبض على الحقائق الخلقية، بل ان الاخلاق، بحكم طبيعتها، خارج اطار العقل رمة. وهذا يعني، بدوره، انه لا يمكن، حتى نظريا، ان توجد معرفة خلقية، أي أن مفهوم المعرفة الخلقية غير قابل للتطبيق لاسباب منطقية.

(١) العدمية الاخلاقية تقول ما معناه انه لا شيء صحيح او خاطيء خلقيا. انظر: J. W. Cornman and K. Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments*, (Macmillan, 1974). second ed., PP. 439 - 443.

ان القضية المحورية هنا هي أن مفهوم الحقيقة الخلقية هي مفهوم لا توجد، ولا يمكن منطقيا ان توجد، شروط لتطبيقه. ليس مرد هذا، كما سيتضح معنا من خلال هذا الكتاب، فقط الى ان النزعات اللاأدرية التي تشكل مدار نقاشنا هنا تنفي وجود قيم خلقية في العالم الموضوعي، اي لا تتبنى ما صار يعرف بالنظرية الواقعية الاخلاقية^(٢). فإن هناك كثيرين من المشتغلين بالفلسفة، وأنا منهم، لا يتبنون النظرية الواقعية في الاخلاق، ولكنهم، مع ذلك، لا يجردون الاخلاق من اي اساس عقلي، ولا ينفون بالتالي إمكان تطبيق مفهوم الحقيقة الخلقية^(٣). فإن هناك شروطا، كما سيتبين معنا فيما بعد، لا تستوجب منا مطلقا افتراض وجود قيم خلقية في العالم الموضوعي، ومع ذلك فإنها تشكل، منفردة، شروطا ضرورية لتطبيق مفهوم الحقيقة الخلقية، وتشكل، مجتمعة، شرطاً كافياً لتطبيق هذا المفهوم. وإذا صح هذا، إذن فإن من ينفي إمكان تطبيق المفهوم الاخير، كالفلاسفة اللاأدرين الذين يعينهم تحليلنا هنا، لا يمكنه ان يقف عند حد نفي الواقعية الاخلاقية، بل يجب أن يتخطى هذا الى نفي إمكان توافر شروط من أي نوع يمكن في ظلها تطبيق مفهوم الحقيقة الخلقية. ولكن اذا لم يكن هناك إمكان، حتى نظريا، لتطبيق المفهوم الاخير، إذن فإن مفهوم المعرفة الخلقية هو مفهوم غير متماسك منطقيا، لأن المعرفة، بالضرورة، تتخذ من الحقيقة موضوعا لها. إذن فإن الكلام على المعرفة الخلقية يصبح غير متماسك منطقيا، لأنه يفترض مقدما ما لا يمكن منطقيا افتراضه، أي يفترض وجود حقائق خلقية.

ان هذا الموقف اللاأدري الذي ينظر الى مفهوم المعرفة الخلقية على أنه غير متماسك منطقيا، انطلاقا من نفيه، ليس فقط لوجود قيم خلقية، بل وايضا من نفيه لامكان وجود حقائق خلقية، هو موقف يقترب، لا شك، من احتضان النظرة العدمية في الاخلاق. ان هذا يتضح اكثر ما يتضح من اتجاه أصحاب هذا

(٢) ان النظرية الواقعية في الاخلاق هي نظرية انطولوجية تفترض ان القيم الخلقية هي قيم موضوعية كامنة موجودة باستقلال عن الانسان.

(٣) من هؤلاء الفلاسفة باير ورولز ونيلسون وجوتيه. أنظر على التوالي: K. Baier, *The Moral Point of View*, (Cornell, 1958); J. Rawls, *A Theory of Justice*, (Harvard, 1971); Kai Nielsen, "On Moral Truth", in F. J. Abate (ed), *The Philosophic Impulse*, (Wadsworth, 1972), PP. 14 - 28; David Gauthier, *Morals by Agreement*, (Oxford, 1986).

الموقف نحو تجذير الاخلاق في الارادة وحدها، في تبنيهم لما صار يعرف بالنظرية الارادية في الاخلاق^(٤). فبالنسبة للنظرية الاخيرة، ان ما يشكل الاساس للتمييز بين الخير والشر ليس العقل، لأن التمييز الاخير لا ينشأ، أصلاً، الا لأن الانسان يمتلك ارادة، أي يمتلك رغبات ودوافع وميولاً. فإن خيرية هذا الشيء أو ذاك ليست، في الاصل، سوى كون هذا الشيء موضوعاً للرغبة. كذلك فإن كون هذا الشيء أو ذاك فاسداً لا يتخطى كونه، في الاصل، شيئاً محبطاً للرغبة. وما دام الامر كذلك، فإنه لا يجوز لنا، إذن، أن نسأل عما اذا كان ما يشكل موضوع الارادة يتطابق مع ما هو خير من منظور عقلائي. فإن دور العقل، في هذه الحالة، ينحصر في الكشف عن الوسائل أو ابتكار الوسائل القمينة بتحقيق الغايات التي تشكل موضوعات الارادة وحدها. ان الارادة عمياء، بمعنى انه لا يمكن ايجاد اساس عقلائي أخير للغايات النهائية للانسان^(٥).

ان الموقف الاخير يقوم على نظرة للعقل تعود الى الفيلسوف الانجليزي التجريبي ديفيد هيوم^(٦). ان العقل، بناء على هذه النظرة، يقرر الوسائل، لا الغايات. فعندما نحص النظر في قوى العقل، في نظر هيوم، نجد أنه لا يمتلك القدرة على تحريك الارادة. ان ما يمتلك هذه القدرة هو الرغبات وملكة الذوق. فلو كان الانسان مجهزاً بالعقل وحده، فلن يكون لديه أي دافع لفعل أي شيء. فالعقل وحده قادر على ان يوصلنا الى عالم الوقائع، انه يقول لنا ما هو حاصل بالفعل أو ما سيحصل أو يحتمل ان يحصل. انه يُعنى بما هو كائن وليس بما يجب أن يكون. فلولا امتلاكنا لرغبات من نوع أو آخر، لما كنا نميل الى فعل شيء بدل فعل شيء آخر، لما كان لدينا مقاصد تحركنا في اتجاه معين، بدل اتجاه آخر، باختصار، لما كنا نمتلك أي غايات. فالعقل، عن طريق تزويدنا بالمعلومات المطلوبة عما حصل أو عما هو حاصل أو سيحصل أو يحتمل حصوله، يبين لنا ما هي الافعال التي يجب ان نقوم بها أو التي يجب أن نتجنب القيام بها لتحقيق الغايات التي تملئها علينا رغباتنا. إن دور العقل هنا لا يتجاوز، في نظر هيوم،

(٤) نجد دفاعاً عن الاخلاق الارادية في: Richard Taylor, *Good and Evil*. Macmillan, 1978.

(٥) المصدر السابق: ص ١٤ - ١٦.

(٦) أنظر: David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, (Oxford, Clarendon Press, 1894).

تقرير الوسائل الى تقرير الغايات. فلا شيء مطلقا يمكن حسبانه متفقا مع العقل او ضد العقل، لأن العقل لا يمكنه ان يجعلنا نقوم بأي شيء.^(٧)

النتيجة المترتبة على هذا الموقف من العقل بالنسبة لكيفية النظر الى طبيعة الاخلاق نتيجة شديدة الوضوح. فالاخلاق لا تُعنى بما هو كائن، بل بما يجب أن يكون. انها تهتم بتقرير الغايات التي يجب أن تستأثر باهتمام البشر والتي يجب ان يوجهوا نشاطهم نحو تحقيقها، كما أنها تهتم بتقييم الغايات الفعلية للبشر لتقرر، في ضوء ذلك، ما هو مستحسن من بينها ولا اعتراض على تشوق البشر له، وما هو غير مستحسن ومن واجبهم الاقلاع عن السعي نحو تحقيقه. إن مملكة الاخلاق، إذن، هي مملكة الغايات. ولكن اذا انطلقنا من نظرة هيوم للعقل، فإن كل الغايات سواء أمام محكمة العقل. إذن فلا تمييز عقليا، او الأدق القول لا مفاضلة، من الوجهة العقلية، بين غاية واخرى لغرض الوصول الى قرار بخصوص الغاية التي يجب تحقيقها. ولكن هذا يعني، في ضوء قولنا إن مملكة الاخلاق هي مملكة الغايات، أنه لا اساس عقليا للأحكام الخلقية. فالحكم الخلقي هو حكم بخصوص الغاية التي يلزم او على الاقل يستحسن تحقيقها او هو حكم بخصوص ما يلزم او الاقل يستحسن تجنبه ولا يجوز للبشر ان يجعلوه بين غاياتهم. ولكن اذا كانت هذه هي طبيعة الحكم الخلقي واذا كان العقل، كما يصر هيوم، لا يقرر الغايات، إذن فالنتيجة التي لا مهرب من الوصول اليها هنا هي ان الحكم الخلقي لا يقوم على العقل.

هذه النظرة للعقل التي تجرده من اي وظيفة جوهرية - معيارية لا تزال لها آثار واضحة في فلسفتنا المعاصرة. إنها تظهر اكثر ما تظهر في الفلسفة المعاصرة في التمييز الحاد بين المعرفة والقرار، بين سيرورة تعاملنا مع الواقع لغرض النفاذ الى حقائقه والقبض عليها وسيرورة تقييمنا لغايات متبينة لغرض الوصول الى قرار بخصوص ما يجدر او يلزم تحقيقه من بينها^(٨). ففي الحالة الاولى، فإننا نمتلك المعايير العقلانية اللازمة لوصولنا الى معرفة موضوعية ومحيدة وخالية من أية عناصر عشوائية، بينما في الحالة الثانية لا نواجه سوى بقرارات ذاتية الى اقصى الحدود، قرارات خاضعة للإرادة، وبالتالي، متحيزة وعشوائية. وما ينطبق على القرارات،

(٧) المرجع السابق، (app. I) ص ٢٩٤.

(٨) نجد معالجة تفصيلية لهذه المسألة في: Carl Albert, *Treatise on Critical Reason*, trans. from German by M. V. Rorty, (Princeton University Press, 1985), Chap.3.

ضمن اطار النظرة التي أشرنا اليها، هو شيء نابع من طبيعة القرارات، وليس شيئاً مفروضاً عليها من الخارج بواسطة عوامل بالامكان ازالها نظرياً. والمقصود بالقرار هنا ليس طبعاً ما نقرره بخصوص الوسائل التي يجب أن نختارها لتحقيق غايات متفق عليها مقدماً، بل ما نقرره بخصوص الغايات التي يجب اختيارها. المقصود بالقرار، اذن، هو المعنى الذي ينطبق على القرارات الخلقية، وبالتالي فإن هذا الفصل المطلق بين المعرفة والقرار الذي تتميز به بعض فلسفاتنا المعاصرة هو، في نهاية التحليل، نفي لإمكان المعرفة الخلقية وإمكان تأسيس الاخلاق على العقل وعودة الى موقف هيوم الذي يجرد العقل من اي وظيفة جوهرية - معيارية. نجد هذا الفصل بين المعرفة والقرار في الوجودية والوضعية المنطقية على الرغم من انها على طرفي نقيض بالنسبة لمعظم القضايا الفلسفية الجوهرية^(٩). إن اتفاقهما بخصوص الفصل بين المعرفة والقرار لا يتخطى كونه اتفاقاً حول ضرورة النظر الى طبيعة القرارات على أنها لا يمكن ان تقوم على أي اساس عقلائي، ما دامت قرارات بخصوص ما يجب اختياره من غايات، وليس بخصوص ما يجب اختياره من وسائل لتحقيق غايات معطاة لنا مسبقاً. ولكن ما إن نتجاوز المسألة الاخيرة وندخل في مسألة تقييم هذا الفصل بين المعرفة والقرار حتى نجد أنفسنا تجاه وجهتي نظر متباينتين الى حد التناقض. فبينما الوجودي - يجد القرار لطبيعته الذاتية والحرية - الحرية بمعنى ضد - سببي - ولعدم خضوعه لمعايير موضوعية ولا يجد في المعرفة العلمية ما يثير اهتمامه، بحكم الطابع الموضوعي لهذه المعرفة، فإن الوضعي، بالمقابل، يصب كل اهتمامه على المعرفة العلمية، مظهراً طابعها الموضوعي والعقلاني، ومستبعداً، في الوقت نفسه، بعكس الوجودي، كل ما يتصل بالقرار والالتزام من دائرة اهتمام الفلسفة^(١٠)؛ فإن مملكة القرار والالتزام هي، في نظره، مملكة الأحكام الذاتية والعشوائية، ولذلك فإن الفلسفة، بحكم كونها نشاطاً عقلياً، لا يمكنها ان تكون نشاطاً معيارياً، نشاطاً الغرض منه

(٩) اننا نجد هذا الفصل بين المعرفة والقرار لدى كل من آير وسارتر وستيفنسون. أنظر على التوالي:

A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, (Dover Publications Inc., 1946) Chap.

6; J. P. Sartre, *Existentialism*, trans. Bernard Frechtman, (New York Philosophical Library, 1947); C. L. Stevenson, *Facts and Values*, (Yale, 1963).

(١٠) عالجنا وجهة النظر هذه وفندناها في مكان آخر. أنظر: عادل ضاهر، "الفلسفة والايديولوجيا"، مواقف، ١٩٨٣.

الوصول الى قرار بخصوص ما يجب فعله او ما لا يجب فعله. ما هو مشترك بين الوضعي والوجودي، إذن، هو تبنيها لموقف يضع حاجزاً لا يمكن تجاوزه، حتى نظرياً، بين العقل وقضايا الوجود والحياة، وكأني بكليهما يرددان قول الفيلسوف النمساوي لودفيك فتنجشتين الذي مؤداه انه حتى لو حُلَّت كل القضايا العلمية، الفعلية والممكنة، ولم يبق أي سؤال علمي بدون جواب، فإن قضايا الحياة تظل معلقة^(١١). إن كلا من الوجودي والوضعي يميل نحو نظرة وقائية للمعرفة، نظرة من النوع الذي ولّد تأويلاً أداتياً للعلم. إن العلم، ضمن إطار هذه النظرية، هو مصدر للتنبؤات والمعلومات التي يمكن توظيفها لخدمة أغراضنا العملية. وهذه النظرة الوقائية للمعرفة المولدة للتأويل الاداتي للعلم تقوم على نظرة هيوم للعقل: العلم يزودنا بالمعرفة اللازمة لتقرير الوسائل الضرورية لتحقيق غايات معطاة مسبقاً. ولكن هذه الغايات ليست موضوعاً لأي نوع من المعرفة. إنها نتيجة التزاماتنا وقراراتنا التي لا تقوم على أساس موضوعي أو عقلي.

يوجد فرق بين الوجودي والوضعي بالنسبة للمسألة الاخيرة لم نتعرض له سابقاً. فإن إخراج القضايا المعيارية من دائرة القضايا المعرفية وجعلها منسوبة فقط بالتزاماتنا وقراراتنا الذاتية لم يعن للوجودي ما عناه للوضعي. فبينما الوجودي نظر الى الشؤون المعيارية والقيمية على أنها شؤون لا - عقلية، فإن الوضعي نظر اليها على أنها فوق - عقلية. والفرق بين اللاعقلي (Irrational) وفوق العقلي (non rational) كبير. فاللاعقلي مخالف لمعايير العقل، بينما فوق العقلي لا هو مخالف لمعايير العقل، كائنة ما كانت، ولا هو متفق مع هذه المعايير. انه لا يخضع لهذه المعايير مطلقاً، وبالتالي فلا يمكن الحكم عليه، لا سلباً ولا ايجاباً، على اساس هذه المعايير. من الواضح من هذا التحليل البسيط ان ما هو لا عقلي يجب أن يكون من النوع الذي يخضع لمعايير العقل، لأن قولنا إنه لا عقلي هو حكم نصدره بخصوصه انطلاقاً من معايير العقل. فإننا في هذه الحالة نقصد الى القول انه يجيد عن معايير العقل، بينما لو حسبناه فوق عقلي، لكان لزاماً علينا ان نقول انه يفلت من معايير العقل رمة. اذا ناقضت نفسي بصورة واضحة، مثلاً، فلإنني، في هذه الحالة، أفعل شيئاً يجيد عن معايير العقلانية المختصة بالاعتقاد، أو اذا قمت بأفعال اعرف انها لن تؤدي سوى الى نتائج تلحق بي اسوأ الاذى، فلإنني بهذا

(١١) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico - Philosophicus* (London, 1933), 6.52, P.

احيد عن معايير العقلانية المختصة بالممارسة على افتراض ان بمقدوري ان اختار فعل غير ما فعلت. ولكن ان اشعر بالقرف كلما رأيت شخصاً بديناً أو أن انفر من اطعمة من نوع معين هو أمر خارج حدود العقلانية، اصلاً، ولا معنى، بالتالي، للحكم عليه بأنه عقلائي او لاعقلائي. انه فقط فوق - عقلائي.

من الواضح، بناء على هذا التمييز بين اللاعقلاني وفوق العقلاني، أن ما يصح قوله بخصوص الاحكام الخلقية، من منظور النظرية الذاتانية المميزة للوضعية والوجودية على حد سواء، هو أنها أحكام فوق - عقلية. فاذا كانت جميع هذه الاحكام سواء أمام محكمة العقل، فإن ما يعنيه هذا هو أنه لا يمكننا ان نميز، على أساس معايير العقل، بين أي حكم خلقي ونقيضه. ولكن ما يترتب على هذا هو أن هذه الاحكام تغلت من معايير العقل رمة، وليس أنها تنحرف عن هذه المعايير. ان الوضعي المنطقي رأى الرباط الضروري بين الطابع الذاتي للأحكام الخلقية واستبعادها من دائرة الاحكام التي تخضع لمعايير العقل، بينما الوجودي رأى في الطابع الذاتي لهذه الأحكام انحرافاً عن معايير العقل. ولكن المشكلة في هذا الموقف الوجودي هو ان النظر الى حكم على انه ينحرف عن معايير العقل (لا عقلي) يعني ان نقيضه يتفق مع معايير العقل. ولكن بما ان نقيض الحكم الخلقي هو نفسه حكم خلقي - اذ لا يمكن ان يناقض حكماً الا حكم من نوعه -، إذن من الواضح انه يستحيل منطقياً أن تنحرف كل الأحكام الخلقية الممكنة عن معايير العقل، لأن مقابل كل حكم ينحرف عن معايير العقل يوجد حكم من نوعه مناقض له لا ينحرف عن هذه المعايير. اذن، اذا صح تحليل الوضعي الذي هو ايضا تحليل الوجودي لطبيعة الاحكام الخلقية والذي يجرد هذه الاحكام من أي طابع موضوعي ويخرجها من فئة الاحكام المعرفية بصورة تامة، فإن ما يصح قوله بخصوص طبيعتها هو أنها فوق - عقلية، وليس كما اعتقد الوجودي، لا عقلية. الوضعي المنطقي، اذن، لا الوجودي، هو الذي رأى بصورة اوضح وأدق الى النتائج المترتبة على الفصل بين المعرفة والقرار، بين الموضوعي والذاتي. إن هذا في نهاية التحليل هو ايضا فصل بين ما يخضع لمعايير العقل وما يفلت من هذه المعايير رمة، بين العقلي واللاعقلي، من جهة، وفوق - العقلي، من جهة ثانية.

قلنا سابقا ان الوضعي المنطقي يخرج الشؤون المعيارية والقيمية من دائرة اهتمام الفيلسوف، ولكن هذا لم يزجه في موقف عدمي تام، اي في موقف ينفي ان يكون للفلسفة، بخاصة، وللعقل، بعامة، أي دور في دراسة القيم. إن

الفلسفة (العقل) ليس لديها ما تقوله على مستوى الخطاب المعياري، مستوى لغة الاخلاق المعيارية، مستوى القرار، ولكن هذا لا ينفي كل دور لها على المستوى الميتا - أخلاقي. إنه لم يبلغ الفلسفة الخلقية برمتها، بل الغى فقط جانبها المعياري.

ولكن ما هو المقصود هنا بالميتا - أخلاق وكيف نميز بينها وبين الاخلاق المعيارية؟ سنتناول بالتفصيل فيما بعد مفهوم الاخلاق المعيارية عندما نخضع للتحليل والنقد النظريات المعيارية الكلاسيكية في الاخلاق، ولذلك سنقتصر في حديثنا عن الاخلاق المعيارية الآن على ما هو ضروري لابرار الفوارق بينها وبين الميتا - اخلاق. إن الاخلاق المعيارية، بالمقارنة مع الميتا - اخلاق، هي نشاط فلسفي الغرض منه تزويدنا بالاساس الذي يمكن بواسطته تقييم المواقف او الاحكام الخلقية او تقييم البدائل المتاحة لنا في سياق الاختيار الخلقى لعرف ما الذي يجب او، على الاقل، ما يستحسن اختياره من بينها. من الواضح من هذا الوصف العام للاخلاق المعيارية انها محاولة فلسفية لتزويدنا بالاساس العقلي الذي يمكننا من ان نجيب، على الاقل من حيث المبدأ، عن أسئلة مثل: ما الذي يجب او يستحسن ان نختاره من بين عدة بدائل متاحة لنا على المستوى الخلقى؟ والجدير بالذكر هنا ان الاخلاق المعيارية، بتزويدنا بالاساس العقلي المطلوب لمعالجة أسئلة من النوع المعني، أي أسئلة معيارية، انما تفترض مسلمة اساسية، الا وهي ان العقل لا يقرر فقط الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات معطاة لنا بصورة مسبقة، بل يقرر أيضا هذه الغايات نفسها. ان الاخلاق المعيارية غير ممكنة بدون هذه النظرة للعقل المعاكسة لنظرة هيوم. فالفلسفة، لا شك، نشاط عقلي او، على الاقل، يفترض فيها ان تكون كذلك. ولذلك فإن الاخلاق المعيارية، بوصفها نشاطا فلسفيا، يفترض فيها ان تكون نشاطا عقليا. ولكن حتى تنجح الاخلاق المعيارية بتزويدنا بالمعيار او المعايير المطلوبة لمعرفة ما الذي يجب ان نختاره او يستحسن ان نختاره، في ظل شروط معينة، يجب أن تعمل، أولا، على أن تبين ما هي الغاية او الغايات التي يجدر بنا أن نجعلها غاياتنا الاخيرة. ولكن لا يمكن للأخلاق المعيارية، من حيث يفترض فيها أن تكون نشاطا عقليا، أن تختار غاية معينة بصورة عشوائية على انها الغاية التي يجب أن نضعها فوق كل الغايات. اذن من الواضح انه بدون أن يكون للعقل دور أساسي في تقرير هذه الغاية، بل وفي تقرير الغايات، بعامه، فإنه لا إمكان لقيام أخلاق معيارية.

إن وجود علاقة ضرورية بين إمكان قيام أخلاق معيارية وإعطاء العقل وظيفة جوهرية - معيارية هو في أساس رفض الوضعي المنطقي للأخلاق المعيارية. فإذا كانت الشؤون المعيارية والقيمية، بعامّة، والشؤون الخلقية، بخاصّة، شؤوناً فوق - عقلية، في نظر الوضعي، فذلك يعود، كما بينا سابقاً، الى تبنيه نظرة هيوم الى العقل وتجريده العقل من ثمّ من أي وظيفة جوهرية معيارية. ولكن بما أن قيام اخلاق معيارية يستوجب الانطلاق من النظرة المعاكسة للعقل، إذن فلم يجد الوضعي المنطقي مناصاً من الغاء الاخلاق المعيارية.

ولكن اذا الغينا الاخلاق المعيارية، فما هو الدور الذي يبقى للفلسفة في حقل الاخلاق؟ إن جواب الوضعي هو أن بإمكان الفلسفة ان تتحول الى نشاط تحليلي محايد يستهدف فهم طبيعة الاخلاق وطبيعة الأحكام الخلقية والمفاهيم التي تنطوي عليها هذه الاحكام. فدور الفلسفة، في هذه الحالة، ليس ولا يمكن أن يكون تزويدنا بما يلزمنا من معايير ومبادئ لحل معضلات خلقية او لاشتقاق واجباتنا الخلقية، في ظل شروط معينة، بل تسليط الضوء على طبيعة النشاط الخلقى وطبيعة المفاهيم التي تؤدي دوراً أساسياً ضمن إطار هذا النشاط، كمفهوم الواجب الخلقى او مفهوم الخير الخلقى أو مفهوم المسؤولية الخلقية. وهذا ينقلنا من الاخلاق المعيارية الى الميتا - أخلاق.

بإمكاننا هنا، لغرض التوضيح والاحاطة بأساسيات الميتا - أخلاق، أن نقسم الاسئلة التي يعنى بها هذا الجانب من فلسفة الاخلاق الى ثلاثة أنواع: النوع الاول يشتمل على أسئلة دلالية والنوع الثاني يشتمل على أسئلة تتعلق بعلاقة مفهومات الاخلاق بالواقع والنوع الثالث يشتمل على اسئلة منهجية حول الاخلاق وطبيعة الاستدلال في الاخلاق. فعندما نطرح اسئلة من النوع الاول، فإن ما نستهدفه هو تحليل المحمولات الخلقية الاساسية مثل "خير" و"واجب" و"فاضل" و"مُلام" وما أشبه ذلك من المحمولات ومشتقاتها. والغرض من تحليل هذه المحمولات هو فهم معناها وتبين طرق استعمالها والغرض أو الاغراض من استعمالها في سياق الممارسة الخلقية. ولكن عندما نطرح اسئلة من النوع الثاني، فإننا نريد الذهاب الى أبعد من ذلك. بصورة أكثر تحديداً، فإننا نريد أن نعرف ما اذا كان استعمال هذه الالفاظ، باعتبارها محمولات خلقية، ينتج أو لا ينتج قضايا ذات مدلول واقعي. واذا لم ينتج قضايا ذات مدلول واقعي، فهل ينتج، إذن، قضايا من نوع آخر، قضايا ذات مدلول صوري، مثلاً؟ واذا كان لا هذا

ولا ذاك، فهل توجد قضايا خلقية على الإطلاق، أم أن مفهوم القضية الخلقية هو مفهوم غير متماسك منطقيًا؟ إن أهمية أسئلة كهذه لا تخفى على القارئ الباه. فما يترتب على الاجوبة التي نعطيها هنا له مساس مباشر بمفهوم الحقيقة الخلقية، وبما اذا كان هذا المفهوم متماسكا منطقيا وقابلا، بالتالي، للتطبيق. فلو أوصلنا تحليلنا، مثلا، الى النتيجة التي اعتقد الوضعي المنطقي انه لا مناص لهذا التحليل من ان يوصلنا اليها، أي النتيجة القائلة ان مفهوم القضية الخلقية غير متماسك منطقيا، فلا مهرب لنا، في هذه الحالة، من أن نرفض مفهوم الحقيقة الخلقية على أنه ايضا غير متماسك منطقيا. فلو كان ممكنا منطقيا، على الأقل، أن توجد حقائق خلقية، لما كان مفهوم القضية الخلقية غير متماسك منطقيا، لأن القضية هي وسيلتنا للتعبير عن الحقيقة او اثبات الحقيقة. اذن حيث يكون ممكنا وجود حقيقة ما، يكون ممكنا اثبات هذه الحقيقة، وحيث يستحيل (منطقيا) الاثبات، يستحيل (منطقيا) الكلام على وجود حقيقة.

بالاضافة الى النوعين السابقين من الاسئلة الميتا - اخلاقية، هناك، كما رأينا، نوع ثالث يتمحور حول قضايا منهجية تتعلق بطبيعة التفكير والاستدلال الخلفيين. نستهدف، في المقام الاول، من وراء طرح اسئلة كهذه ان نعرف ما هو "منطق" العلاقات بين الجمل التي تحتوي على محمولات خلقية. فبينما النوع الاول من الاسئلة الميتا - اخلاقية يستهدف الوصول الى معنى المحمولات الخلقية والنوع الثاني يستهدف الوصول الى مدلول الجمل التي نجد فيها هذه المحمولات، فإن النوع الثالث يستهدف الوصول الى طبيعة العلاقات المنطقية التي يمكن ان تقوم بين هذه الجمل، او بين هذه الجمل، من جهة، وجمل من خارج اطار الاخلاق، من جهة ثانية. من الاسئلة التي يمكن ان تتفرع عن السؤال الاخير الاسئلة التالية: هل للاستقراء او الاستنباط اي دور في سيروية الاستدلال الخلفي أم أنه يوجد منطق خاص بالاخلاق^(١٢)؟ هل يوجد إمكان لتسويق أي موقف خلقي، واذا كان الجواب بالاجاب، فما هي طريقة أو طرق التسويق في الاخلاق؟ هل توجد حجج خلقية وأدلة خلقية وما هي المعايير التي يمكن اللجوء اليها للتمييز بين حجة

(١٢) من الفلاسفة الذين قالوا بوجود منطق خاص بالاخلاق س. إي. تولن.
أنظر S. E. Toulmin, *The Place of Reason in Ethics*, (Cambridge University Press, 1950).

صحيحة، وحجة غير صحيحة، بين دليل خلقي قوي ودليل خلقي ضعيف؟ وعلى افتراض وجود حجج خلقية، فهل يمكن لهذه الحجج ان تتخطى كونها حججاً صحيحة الى كونها حججاً سديدة؟^(١٣)

ان هذه الانواع الثلاثة من الاسئلة الميتا - اخلاقية مترابطة الى حد كبير، ولا يمكن الفصل بينها الا عن الطريق التجريد العقلي الخالص. فإن كيفية معالجتنا لاسئلة من النوع الثاني، مثلاً، تتوقف على النتائج التي توصلنا اليها معالجتنا لاسئلة من النوع الاول. فاذا تبين لنا، مثلاً، من تحليلنا للمحمولات الخلقية أنها ذات مدلول وصفي أو واقعي ثابت، كما اعتقد دعاة المذهب الطبيعي في الاخلاق^(١٤)، وأن ما يدل عليه أي محمول منها هو صفة او مجموعة من الصفات التي يمكن ادراكها عن طريق الملاحظة، على الأقل من حيث المبدأ، فإنه يصير لازماً علينا في هذه الحالة أن نحسب الجمل الخلقية ذات مدلول تجريبي - واقعي. فانطلاقاً من موقف كموقف دعاة المذهب الطبيعي في الاخلاق، بإمكاننا ان ننظر الى الجمل التي تحتوي على محمولات خلقية على انها قابلة نظرياً لان تحول، دلالية، الى جمل لا تحتوي على محمولات خلقية، بل محمولات تجريبية. وبتحويلها على هذا النحو نكون قد بينا أنها ذات علاقة معينة بالعالم التجريبي، أي انها، على وجه التحديد، تعبر عن وقائع تجريبية من نوع او آخر. ان هذا ايضاً ذو نتائج واضحة بالنسبة لكيفية فهمنا لطبيعة الحقائق الخلقية. فاذا كان بالإمكان تحويل الجمل الخلقية، دلالية، الى جمل لا تحتوي على محمولات خلقية، بل محمولات تجريبية خالصة، فإن هذه الجمل، اذن، جمل تعبر عن حقائق تجريبية، أي أنها في حقيقة الامر ما هي الا جمل تجريبية وان عالم الحقائق الخلقية ما هو، في حقيقته، الا جزء من عالم الحقائق التجريبية. ومن الواضح هنا ان النتيجة الاخيرة التي يوصلنا اليها المذهب الطبيعي، بما هو مذهب ميتا - اخلاقي، لا بد ان تحتم كيفية اجابتنا عن النوع الثالث من الاسئلة الميتا - اخلاقية. فاذا كانت القضايا الخلقية قضايا تجريبية، في حقيقتها، فإن منطق العلاقات التي يمكن ان

(١٣) الفرق بين الحجة الصحيحة Valid والحجة السديدة Sound هو أن السابقة ليس من الضروري أن تكون ذات مقدمات صادقة، بينما الأخيرة يجب أن تكون ذات مقدمات صادقة.

(١٤) سنعالج المذهب الطبيعي في الاخلاق ونقدم اعتراضاتنا عليه في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

تقوم بين هذه القضايا لا يمكن ان يكون سوى منطق العلاقات التي تربط بين القضايا التجريبية وتخضع له استدلالنا ضمن اطار هذه القضايا. بمعنى آخر، فإن استدلالنا في هذه الحالة قضية خلقية من قضية اخرى من نوعها أو من مجموعة من هذه القضايا، أو دعمنا قضية خلقية بقضية خلقية اخرى او مجموعة من القضايا الخلقية الاخرى، لا بد ان يخضع لنفس الشروط المنطقية التي تخضع لها حالات الاستدلال او الدعم الاخرى على مستوى القضايا التجريبية، بعامه.

ولكن لنفترض الان انه تبين لنا عن طريق التحليل الفلسفي، ضمن معالجتنا للنوع الاول من الاسئلة الميتا - اخلاقية، ان المحمولات الخلقية ذات مدلول وصفي ثابت، ولكنه، كما ادعى الفيلسوف الانجليزي المعاصر جي. إي. مور، ليس مدلولاً تجريبياً ولا مدلولاً مركباً^(١٥). هنا لا بد ان تحيى اجابتنا عن النوع الثاني والثالث من الاسئلة الميتا - اخلاقية مختلفة بصورة جذرية عن اجابتنا السابقة التي قدمناها من منظور المذهب الطبيعي في الاخلاق. فمن الواضح، في هذه الحالة، أنه لن يكون بإمكاننا ان نحول الجمل الخلقية، حتى من حيث المبدأ، الى جمل لا تحتوي على محمولات خلقية، وبالتالي لن يكون بإمكاننا ان نعتبر هذه الجمل معبرة عن وقائع تجريبية من اي نوع وأن ندرج مفهوم الحقيقة الخلقية تحت مقولة الحقيقة التجريبية. وهذا بدوره يترتب عليه النظر الى "المنطق" الذي يتحكم بالعلاقات القائمة بين القضايا الخلقية على أنه غير المنطق الذي يتحكم بالعلاقات القائمة بين القضايا التجريبية.

قد نكتشف طبعاً عن طريق التحليل الميتا - اخلاقي، في معالجتنا للنوع الاول من الاسئلة، انه لا الفيلسوف الطبيعي مصيب ولا جي. إي. مور مصيب وأن المحمولات الخلقية، كما ادعى الوضعي المنطقي، ليست ذات مدلول وصفي او واقعي، بل ان مدلولها الاساسي هو مدلول انفعالي. في هذه الحالة سيتحتم علينا ان نستنتج ان الجمل الخلقية ليست قابلة، حتى نظرياً، لان تحول الى جمل تعبر عن قضايا من اي نوع كان. ولكن ما يترتب على هذا الموقف الوضعي هو

(١٥) إن جي. إي. مور ادعى ان الكيفيات الخلقية هي كيفيات بسيطة بمعنى انها غير قابلة للتحليل، مثلها في ذلك مثل كيفيات تجريبية كلون الشيء او سخونته، ولكنها تختلف عن الاخيرة في أنها لا تدرك عن طريق الحواس بل عن طريق الحدس.

أنظر: G. E. Moore, "The Indefinability of Good", *Principia Ethica* (Cambridge: University Press, 1903).

انه لا وجود لحقائق خلقية من اي نوع وأنه لا وجود، بالتالي، سوى لأشباه القضايا في الاخلاق. وهذا، بدوره، يجعل من المحتم علينا ان ننفي وجود منطق للاخلاق، لان المنطق، في التحليل الاخير، هو علم معايير الاستدلال الصحيح، والاستدلال لا يتم الا بواسطة القضايا. ولذلك فاذا لم توجد قضايا حقيقية في الاخلاق، فلا معنى للكلام على وجود حالات استدلالية في الاخلاق، وبالتالي للكلام على "منطق" خاص بالخطاب الخلفي.

ان النتيجة الاخيرة متطابقة مع النتيجة التي توصل اليها المذهب الانفعالي في الاخلاق^(١٦)، الذي يرتبط اكثر ما يرتبط بالاطار الاستمولوجي للفلسفة الوضعية المعاصرة. فإن نظرية المعرفة التي تنطوي عليها الفلسفة الوضعية المعاصرة تقضي بقصر إمكان المعرفة على العلوم التجريبية والعلوم الصورية. والاخلاق، في نظر الوضعيين، لا هي فرع من فروع العلوم التجريبية ولا هي فرع من فروع العلوم الصورية. اذن يستحيل، حتى نظريا، بالنسبة لوجهة النظر هذه، الحصول على معرفة خلقية، بل ان مفهوم المعرفة الخلقية مفهوم غير متماسك منطقيا. هذا يعني، بصورة اخرى، ان القضايا الوحيدة الممكنة هي القضايا التي تكون ذات مدلول واقعي (اي تجريبي)^(١٧) او ذات مدلول صوري (كالقضايا المنطقية والرياضية). ولذلك لا توجد قضايا حقيقية في الاخلاق، بل فقط اشباه قضايا، لان تحليل الوضعي للمحمولات الخلقية قاده الى النتيجة ان الجمل التي تحتوي على هذه المحمولات لا هي ذات مدلول تجريبي ولا هي ذات مدلول صوري. اذن فلا مهرب للوضعي من الاستنتاج أنها تفشل في التعبير عن قضايا من اي نوع. واذا قبلنا بالنتيجة الاخيرة وقبلنا بالنظرة السائدة الى المنطق على أنه علم الاستدلال، فلا يبقى مجال هنا للكلام على منطق للاخلاق بالمعنى الفني للكلمة، لأن الاستدلال يستوجب التعامل مع قضايا من نوع او آخر.

قلنا سابقا ان الوضعي المنطقي يقصر فلسفة الاخلاق على الميتا - اخلاق، ولكن تبين لنا في سياق شرحنا للفرق بين الاخلاق المعيارية والميتا - اخلاق ان قصر فلسفة الاخلاق على الميتا - اخلاق أمر يتوقف على ما نكتشفه عن طبيعة

(١٦) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب لمزيد من المعلومات عن المذهب الانفعالي في الاخلاق.

(١٧) ان الوضعي المنطقي لا يميز بين المدلول الواقعي والمدلول التجريبي للقضايا، لان عالم الوقائع، في نظره، مستند في عالم الوقائع التجريبية.

الاخلاق على مستوى تحليلاتنا الميتا - اخلاقية. فقد وجدنا، مثلاً، ان تحليلاتنا الميتا - اخلاقية قد تقودنا الى مذهب طبيعي في الاخلاق او مذهب حدسي مثل مذهب جي - اي - مور. وفي حالة كهذه، لا يمكننا ان نسوغ قصر فلسفة الاخلاق على الميتا - اخلاق. فالاعتبارات الميتا - اخلاقية التي يلجأ اليها فيلسوف طبيعي او فيلسوف حدسي تقوده، او يبدو انها تقوده الى النتيجة ان مفهوم القضية الخلقية مفهوم متناسك منطقياً، وبالتالي ان مفهوم الحقيقة الخلقية مفهوم متناسك منطقياً. ولكن هذه الاعتبارات تعني، كما تبين من خلال تحليلنا السابق، ان المعرفة الخلقية أمر ممكن، اي انه بإمكاننا، على الاقل من حيث المبدأ، ان نؤسس الاخلاق على العقل. ولكن هذا، بدوره، يفسح المجال واسعا امام قيام اخلاق معيارية.

ان ما يظهره تحليلنا هو ان مسألة قصر فلسفة الاخلاق على الميتا - اخلاق مسألة يجب ان تظل معلقة الى حين تظهر نتائج تحليلاتنا الميتا - اخلاقية. وما سنحاول ان نثبته في بعض فصول هذا الكتاب هو ان مشروع الوضعي المنطقي الذي شاركه فيه بعض فلاسفة التحليل والذي يقضي بقصر فلسفة الاخلاق على الميتا - اخلاق هو مشروع مستحيل. فكما سنظهر من خلال مجمل فصول هذا الكتاب، فإنه لا إمكان للفصل، نظرياً، بين الاخلاق المعيارية والميتا - اخلاق، وبهذا نعود الى التبصر النافذ للفلاسفة الكلاسيكيين في هذه المسألة. فإن فلاسفة كافلاطون وسقراط وأرسطوطاليس لم يتصرفوا قط على مستوى تنظيرهم الاخلاقي وكان هناك فصلاً حاداً بين الاخلاق المعيارية والميتا - اخلاق، بل انهم نظروا الى هذين النشاطين على أنها متقاطعان ومتكاملان. فإن بحث سقراط، مثلاً، عن معنى العدالة او معنى الفضيلة أو معنى الخير الذي يدخله فلاسفتنا التحليليون المعاصرون ضمن اطار النشاط الميتا - اخلاقي الخالص، كان في الوقت نفسه بحثاً عن معيار كلي للسلوك، اي كان شأنه معيارياً. هنا نجد التحليل الميتا - اخلاقي (تحليل معنى الخير او الفضيلة) جزءاً من نشاط أوسع هو النشاط المعياري، اي نجد الميتا - اخلاق مندمجة بالضرورة في الاخلاق المعيارية. وفي تحليل ارسطوطاليس لمفهوم العقل العملي وعلاقته بفضائل من نوع معين، لم يكن يستهدف الانخراط في نشاط تحليلي، ميتا - اخلاقي، فحسب، بل كان ايضاً يستهدف تحقيق غرض اساسي من اغراض الاخلاق المعيارية، الا وهو تقرير الاساس النهائي للحياة الخلقية، اي الاساس الذي تجد فيه الحياة الخلقية مسوغها

العقلاني النهائي .

ان هذا الميل لدمج الميتا - اخلاق بالاخلاق المعيارية ليس مقصورا على الفلاسفة الكلاسيكيين . فإن من يتتبع فلسفة الاخلاق في العصور الوسيطة والحديثة، لن يجد الا في حالات نادرة ان التحليل الفلسفي للحياة الخلقية وللعناصر الداخلة في تكوينها وللمفاهيم الاساسية الكامنة فيها لا يخدم اغراضا معيارية، اي اغراضا تدخل ضمن اطار الاخلاق المعيارية بالذات . فإننا لا نجد، في الواقع، هذا الفصل الحاد بين الميتا - اخلاق والاخلاق المعيارية الا في فلسفة الاخلاق المعاصرة والفلسفة التحليلية على وجه التحديد . ولم يكن قصد الوضعيين المنطقيين ومن جاراتهم من الفلاسفة التحليليين فقط تجنيبنا الخلط بين الشؤون المعيارية والشؤون الميتا - اخلاقية، كما حصل في حالات كثيرة من ماضيها الفلسفي، بل كان قصدهم، في المقام الاول، التمهيد لتوجيه ضربة قاصمة للاخلاق المعيارية، فتقتصر فلسفة الاخلاق على الميتا - اخلاق.

ان ما نريد التصدي له في هذا الكتاب هو الموقف الاخلاقي اللاأدري الذي ينطوي عليه موقف الوضعي المنطقي من الاخلاق المعيارية وينطوي عليه موقف الكثيرين من الفلاسفة التحليليين والكثيرين من الفلاسفة المعاصرين الذين لا تربطهم لا بالوضعية ولا بالفلسفة التحليلية أي رابطة . ولكن الغرض الاساسي لهذا الكتاب ليس تبيان خطأ المواقف اللاأدرية المعروفة في فلسفة الاخلاق، بقدر ما هو تبيان بطلان المواقف اللاأدرية في الاخلاق من حيث المبدأ . بمعنى آخر، وإن كنا سنعمل في بعض فصول هذا الكتاب على دحض المواقف اللاأدرية المعروفة في فلسفة الاخلاق والتي شهدنا روايتها في عصرنا الحالي في الوجودية والوضعية ولدى عدد لا يستهان به من فلاسفة التحليل، فإننا لن نكتفي بهذا أساسا لدعم أطروحتنا الاساسية، الا وهي الاطروحة التي تقضي باسناد اساس عقلي للاخلاق . فالنجاح في دحض المواقف اللاأدرية المعروفة في فلسفة الاخلاق لا يعني اجتثاث اللاأدرية من فلسفة الاخلاق حتى من حيث المبدأ . فمن جهة، فإن دحض المواقف اللاأدرية المعنية يعني دحض الحجج التي يلجأ اليها اللاأدريون في الاخلاق، وهذا يتضمن، كما سيتضح معنا عندما نعمل على دحض هذه الحجج، البرهنة على ان مقدمات هذه الحجج ليست معقولة او انها لا تقدم دعما كافيا لتأنيبها . ولكن هذا وحده لا يمكن ان يشكل دحضا لهذه النتائج^(١٨) . ومن

(١٨) ان صدق مقدمات الاستنباط الصحيح هو فقط شرط كاف لصدق نتيجته، ولذلك فإن عدم صدق هذه المقدمات لا يعني بالضرورة عدم صدق النتيجة .

جهة ثانية، فإن الحجج التي سنعمل على دحضها لا يمكن ان تستنفد كل الحجج التي يمكن اللجوء اليها لدعم الموقف اللأدري في الاخلاق، ولذلك فإن النجاح في دحض هذه الحجج لا يعني انه لم يعد ثمة من حجة لدعم الموقف اللأدري لا يطالها هذا الدحض. من الواضح، اذن، أن ما هو مطلوب منا للرد على اللأدري في الاخلاق هو تجاوز محاولة دحض المواقف اللأدريّة المعروفة الى محاولة البرهنة على ان اللأدريّة في الاخلاق مرفوضة من حيث المبدأ.

لنبدأ أول من حاول الرد على الموقف اللأدري في الاخلاق. فإن تاريخ المذاهب الاخلاقية مليء بمحاولات كهذه. في الواقع، فإن كل مذهب معياري في الاخلاق، سواء اتخذ طابعاً غائياً او طابعاً ديونطولوجياً، هو، على الاقل، رد غير مباشر على الموقف اللأدري. فإن نجاح أي مذهب معياري - نجاحه فلسفياً بالطبع - هو، بالضرورة، نجاح في ترسيخ الاخلاق على اساس عقلي. ولكن لا شك في ان النجاح في ترسيخ الاخلاق على اساس عقلي هو أمر يتعارض مع تبني موقف لأدري في الاخلاق، لأن الموقف الاخير يعني، في المقام الاول، انه ما من دور يؤديه العقل في الاخلاق. فالموقف الخلقي، من منظور اللأدري، يقوم كما رأينا، على القرار او الالتزام الذاتي، والقرار أو الالتزام الذاتي هو، في أفضل حال، شأن فوق - عقلي. اللأدريّة في الاخلاق هي تجريد للاخلاق من أساسها العقلاني، بينما المذهب المعياري هو عودة، او محاولة للعودة بالاخلاق الى اساسها العقلاني.

إذا صح ما نقوله هنا، اذن قد يكون من الافضل لنا، حتى نثبت بطلان اللأدريّة في الاخلاق من حيث المبدأ، ان نبين ان واحداً من المذاهب المعيارية المتضاربة في الاخلاق مذهب صحيح او، اذا تعذر ذلك بالنسبة للمذاهب السابقة، ان تأتي بمذهب معياري جديد متفوق على المذاهب السابقة وقادر على الصمود في وجه النقد الفلسفي. ان البديل الاول مرفوض من قبلنا، لأن المذاهب المعيارية السابقة، الغائية منها والديونطولوجية، فشلت فشلاً ذريعاً، وسنعمل على اظهار ذلك بالتفصيل في عدة فصول لاحقة. اذن ما سنحاول القيام به هنا هو شيء قريب من البديل الثاني، اي أننا سنحاول ان نضع الخطوط العريضة لنظرية معيارية في الاخلاق تتجنب اخطاء مثيلاتها السابقة، ومع ذلك تحتفظ بأفضل ما فيها. وسنحاول من ثم ان نبين كيف يمكن ضمن اطار هذه النظرية المعيارية ان نسوغ المواقف الخلقية وكيف يمكن تحقيق معرفة خلقية.

من الاسئلة الاخرى التي سنحاول ان نعالجها معالجة تفصيلية، في سياق تطويرنا لهذه النظرية المعيارية، السؤال المتعلق بالمنظور العقلاني وما يستلزمه وطبيعة العلاقة بين المنظور الخلقي والمنظور العقلاني. فلا يكفي ان نطور نظرية معيارية تقترب اكثر من النظريات المنافسة لها من فهم المنظور الخلقي وما يستلزمه منا على صعيد مواقفنا وأفعالنا، وتتجنب اخطاء منافساتها وتزودنا بفهم أعمق لطبيعة الحياة الخلقية وشروطها. فإن ما هو مطلوب هو تزويد الاخلاق بأساس عقلاني، اي ما هو مطلوب هو ان نبين ان المنظور الخلقي صادر عن منظور عقلاني. بمعنى آخر، فإنه لا يكفي، لغرض حل مشكلة تزويد الاخلاق بأساس عقلي، ان نبين ان هناك منظورا خلقيا واحدا للجميع وأن نعمل على فهم طبيعته ومستلزماته. فإن هذا، لا شك، هام جدا في سيرورة دحضنا للأدريّة في الاخلاق ومحاولتنا تزويد الاخلاق بأساس عقلي. فاذا لم يثبت لنا ان هناك منظورا خلقيا واحدا للجميع، فإنه لا يعود هناك اي امكان لتكوين معايير موضوعية في الاخلاق وتجنب النظرة الذاتية في طبيعة القيم الخلقية. فإن وجود منظور خلقي واحد للجميع يعني، بالضرورة، ان المواقف الخلقية ليست متروكة لقراراتنا او التزاماتنا الذاتية، بل يفترض فيها ان تكون نابعة عن هذا المنظور الخلقي، دون ايما اعتبار لما نقرره او نختار، ذاتيا، ان نلتزم به. فاذا كانت قراراتنا او التزاماتنا الذاتية تحيد عما يستوجه هذا المنظور بصورة واعية، فإن هذا سيكون سببا كافيا لحسابنا قرارات او التزامات لا - خلقية. واذا كانت من النوع الذي لا يفترض فيه ان يخضع لمعايير نابعة عن المنظور الخلقي، كقراري ان اسلك طريقا آخر للذهاب الى مكتبي او التزامي بالكتابة خمس ساعات يوميا بدل ثلاث ساعات، فإن هذا سيكون كافيا لحسابنا قرارات او التزامات فوق - خلقية.

من الواضح، اذن، ان افتراض وجود منظور خلقي واحد للجميع يتعارض مع النظرة العدمية في الاخلاق التي لا تعترف بإمكان وجود معايير موضوعية من اي نوع للتمييز بين الخلقي واللاخلقي، بين المستحسن خلقيا وغير المستحسن، بين الواجب خلقيا وغير الواجب^(١٩). فإن النظرة العدمية التي تنطوي عليها، كما رأينا، ذاتانية الوضعي المنطقي وقرارية الوجودي، لا تعترف بوجود أي سبب مستقل عن الارادة - مستقل عن القرار او الالتزام - للقول ان موقفا ما هو موقف

(١٩) المقصود بالمعايير الموضوعية هنا معايير مستقلة عن الارادة، عن القرار او الالتزام الذاتي.

خلفي وليس موقفا لا - خلقيا، او للقول إن فعلا ما هو فعل واجب أو، على الأقل، مستحسن من الوجهة الخلقية، وليس غير واجب او غير مستحسن. فحتى في الحالات التي يلجأ فيها الشخص الى معايير جاهزة للتمييز بين الخلفي واللاخلفي او الواجب او اللاواجب، فإن ما يلجأ اليه يؤدي دوره المطلوب في سيورة التمييز هذه فقط اذا كان لجوء هذا الشخص اليه قائما فعلا على التزامه به. اذن، فهو اذ يميز بواسطة المعيار الجاهز الذي يلجأ اليه بين الخلفي واللاخلفي أو بين الواجب واللاواجب، فإنه لا يفعل شيئا خارج اطار التعبير عن موقف ذاتي^(٢٠). صحيح ان المعيار الذي يلجأ اليه ليس من اختياره، ولكن من الواضح ايضا، ضمن اطار النظرة الذاتية في الاخلاق، ان تقيمه مثلا، لفعل ما على انه لا أخلاقي، انطلاقا من هذا المعيار، غير ممكن الا اذا كان حقا يلتزم بهذا المعيار، والا فما يصدر عنه من تقييم لا يمكن ان يشكل تقييما خلقيا من زاوية نظره.

والآن اذا افترضنا ان هناك منظورا خلقيا واحدا للجميع، فإن الصورة لا بد ان تختلف الى حد كبير. فإن المنظور الخلفي، كما سنبين فيما بعد، يحدد الشروط الضرورية لكون فعل ما واجبا او مستحسنا من الوجهة الخلقية. ومن معرفتنا لهذه الشروط بإمكاننا ان نكون معايير نستطيع بمقتضاها ان نبين، على الأقل، اي نوع من الافعال غير مستحسن او غير واجب من الوجهة الخلقية. وهذه المعايير لا يمكن الا ان تكون موضوعية، لان الحكم على فعل ما بأنه لا اخلاقي على أساسها هو حكم صادق، بغض النظر عما اذا كان صاحب الحكم يلتزم بهذه المعايير او لا، بل بغض النظر عما اذا كان أي منا يلتزم بها او لا. فاذا كنا نعرف، مثلا، ان ما يقتضيه المنظور الخلفي هو، كما ادعى كانط، أن نعامل كل انسان على أنه غاية في ذاته، وليس مجرد وسيلة^(٢١)، فإنه بإمكاننا هنا أن نكون، في ضوء معرفتنا للبشر وظروفهم ولما يشكل معاملتهم على أنهم مجرد وسائل، معيارا يسمح لنا بأن نميز، في ظل شروط معطاة، بين افعال تحيد عن المنظور الخلفي وأفعال لا تحيد عنه. قد لا يلتزم احدنا بهذا المعيار او قد لا يطبقه

(٢٠) إن وجوديا مثل سارتر سبى طبعا في اللجوء الى معايير جاهزة نية سيئة لأنه محاولة للهروب من المسؤولية. ولكن هذا اللجوء لسارتر هو قرار ذاتي يحدث تحت ستار موضوعي.

(٢١) ستعالج وجهة نظر كانط بالتفصيل في الفصل العاشر من هذا الكتاب.

في حياته، بل قد يضرب جزء كبير منا بالمنظور الخلقى عرض الحائط، ولكن هذا لا يغير شيئا في كون الافعال التي تنحرف عن المعيار المعنى هي افعال لا خلقية. ان نقول انها افعال لا خلقية هو ان نقول انها تنحرف عن معيار او آخر من المعايير النابعة عن المنظور الخلقى. إن لا أخلاقيتها، اذن، أمر مستقل تماما عن قراراتنا والتزاماتنا الذاتية، إنها شأن موضوعي.

وما يتضح ايضا من هذا التحليل هو أن المعرفة الخلقية، في ظل افتراض منظور خلقى واحد للجميع، تصبح امرا ممكنا. فاذا كنا نعرف ما الذي يستلزمه المنظور الخلقى، فإنه بإمكاننا ان نعرف، من حيث المبدأ، في هذه الحالة، ما الذي يشكل من بين افعالنا واختياراتنا، في ظل شروط معينة، انحرافا عن المنظور الخلقى. ولكن معرفة من النوع الاخير هي معرفة لما يشكل فعلا او اختيارا لا خلقيا في ظل شروط من النوع المذكور، وهي لذلك معرفة خلقية. وان معرفة كهذه هي ايضا معرفة موضوعية بمعنى ان ما يشكل موضوعها هو حقيقة مستقلة عن العوامل الذاتية. فإن انحراف او عدم انحراف فعل من الافعال عن مستلزمات المنظور الخلقى هو حتما شأن موضوعي، وليس خاضعا قط لقرارات او التزامات اى منا. بمعنى آخر، سواء التزمنا بالتقيد بالمعايير التي يملئها المنظور الخلقى ام لم نلتزم، فإن لا علاقة لهذا بما اذا كان الفعل المعنى ينحرف او لا ينحرف عن مستلزمات المنظور الخلقى. فإن حكمنا على فعل ما في هذه الحالة على انه فعل لا - خلقى لا يتوقف على التزامنا فعليا بما يقتضيه المنظور الخلقى او على اى التزام آخر قد يكون لدينا. انه يتوقف فقط على تحققنا من ان الفعل المذكور اخل بشرط واحد، على الاقل، من الشروط التي يقضي المنظور الخلقى بالتقيد بها في حالات كالتى تخص الفعل الذي يشكل موضوع حكمنا. اذن فإن حكمنا هنا هو حكم موضوعي: فهو لا يصف ولا يعبر عن الحالة الذاتية لصاحب الحكم، وهو لا يعكس حتى التزام صاحبه بالتقيد بمقتضيات المنظور الخلقى.^(٢٢) ان صدق هذا الحكم، اذن، لا يستلزم توافر اية شروط ذاتية. فإن معرفتنا لصدقه لا تفرض علينا ان نعرف شيئا عن أصدوره، لا تفرض علينا حتى ان

(٢٢) ان الحكم الذاتى هو اما حكم يصف حالة ذاتية لصاحب الحكم أو يعبر عن هذه الحالة. والفرق بين الوصف والتعبير كبير، لأن في الحالة السابقة الحكم اما صادق أو غير صادق، أما في الحالة الاخيرة فلا معنى لوصفه بالصدق أو عدم الصدق.

نعرف شيئا عن مدى تقييد صاحب هذا الحكم في حياته بالاعتبارات الخلقية. ما هو مطلوب منا ان نعرفه هنا هو فقط ما اذا كان الفعل، موضوع الحكم، انحرف حقا عن مقتضيات المنظور الخلقي، والمعرفة الاخيرة، لا شك، معرفة موضوعية خالصة.

ما يوضحه تحليلنا حتى الآن هو ان اية نظرية معيارية في الاخلاق تنجح في البرهنة على ان هناك منظورا خلقيا واحدا للجميع تقطع شوطا كبيرا في اتجاه البرهنة على وجود اساس عقلائي للاخلاق. فإن نجاحها بالنسبة للمسألة الاولى هو بمثابة رد حاسم على اللادرية في الاخلاق، وهو لذلك يزيل عقبة كبيرة في وجه المحاولات المستهدفة تزويد الاخلاق بأساس عقلائي. ولكن، كما ذكرت سابقا، فإن وجود منظور خلقي واحد للجميع لا يعني وحده ان الاخلاق تقوم على اساس عقلائي. فمن الواضح ان السؤال مفتوح بخصوص ما اذا كان المنظور العقلاني يشتمل على المنظور الخلقي أو لا. بمعنى آخر، لا يبدو ان هناك علاقة ضرورية، بالمعنى المنطقي، بين ما هو مسوغ، من الوجهة الخلقية، وما هو مسوغ، من الوجهة العقلية^(٢٣). ولكن ما هو واضح لنا وما سنحاول اثباته في الفصول الاخيرة لهذا الكتاب هو ان الطبيعة الاجتماعية لحياة البشر وما تقتضيه حاجاتهم وظروف عيشهم تجعل، ليس فقط الدعوة لتبني المنظور الخلقي امرا لا مفر منه، من الوجهة انعملية، بل تجعل ايضا اضافة مضمون معين على المفاهيم الاساسية للاخلاق، بدل مضامين اخرى منافسة له، امرا لازما عقليا. ولكن ما يعنيه هذا هو ان واقع البشر الاجتماعي والنفسي وطبيعة حاجاتهم والابعاد المختلفة لها، وليس شيء متصل بماهية المنظور الخلقي وحده، هي ما يوجد رباطا ضروريا بين المنظور الخلقي والمنظور العقلاني. ولو شئنا الاختصار هنا، لقلنا: ان الحاجات الاجتماعية للبشر هي حلقة الوصل الاساسية بين الاخلاق والعقل. ان هذا القول الاخير هو الفحوى الاساسي لاطروحة هذا الكتاب.

(٢٣) يذهب بعض الفلاسفة الى أن هناك علاقة ضرورية بين كون فعل مسوغا خلقيا وكونه مسوغا عقليا، على أساس أن هناك مفهوما للعقلانية خاصة بالاخلاق، مثلما أن هناك مفهوما لها خاصا بالعلم وآخر خاصا بالدين. فإن نقول، بناء على وجهة النظر هذه، ان فعلا ما مسوغ خلقيا هو أن نقول انه مسوغ على أساس المعايير العقلانية الخاصة بالاخلاق.

انظر: D. Z. Phillips and H. O. Mounce, "On Morality's Having a Point," *Philosophy*, vol. 40 (1965).

ولكن يجب الانتباه هنا الى ان ما ينطبق على الدعوة الى تبني المنظور الخلفي، لجهة كونها دعوة يفرضها العقل، قد لا ينطبق على التزام الفرد بالتقيد بما يقتضيه المنظور الخلفي في كل الحالات. فإن هناك مستويين اساسيين لتسوية الاخلاق عقلانيا، المستوى الاجتماعي والمستوى الفردي. فعلى المستوى الاجتماعي، كما سيتضح معنا فيما بعد، لا يمكن ان تشكل الاخلاق موضوعا للاختيار، اي ان الانسان، على هذا المستوى، مستوى الاختيار الاجتماعي (الانسان - المجتمع او الانسان الجمعي) لا يملك ان يختار بين ان يكون خلقيا وألا يكون. والسبب في ذلك ان الاخلاق عنصر مكون لاجتماعيته، مما يعني ان العلاقة بين البعد الاجتماعي لوجود الانسان واخلاقيته هي علاقة ضرورية او تصورية. واذا اضمنا الى هذا ان الانسان، خارج الاطر الاجتماعية لوجوده، ليس حتى انسانا بالمعنى الحق، يتضح لنا عندها أن الكائن الذي ينطبق عليه وصف الانسان هو كائن اخلاقي بالضرورة، لأنه كائن اجتماعي بالضرورة ايضا^(٢٤). فلو كان للانسان الجمعي عقل جمعي، لرأى هذا الانسان بعقله الافتراضي هذا ان رفضه للاخلاق يزججه في تناقض برجماطي، وبالتالي فإنه شأن لا عقلاني. فإن الرفض، بغض النظر عن موضوعه، هو شأن انساني، اذن فلو عمل الانسان الجمعي على رفض الاخلاق، فإنه في ذلك سيثبت انسانيته وينفيها في آن واحد. فإنه، في رفضه للاخلاق، من جهة، يعمل على تأكيد انسانيته، لأن الرفض شأن عقلي، وبالتالي انساني. ولكن بما ان موضوع الرفض، من جهة ثانية، هو الاخلاق برمتها، اذن فإنه في رفضه لهذا الامر بالذات ينفي شرطا ضروريا منطقيا من شروط انسانيته، لان الاخلاق عنصر مكون لاجتماعيته واجتماعيته مقرر لانسانيته.

من الواضح من تحليلنا هذا ان مشكلة التسوية العقلاني للاخلاق لا يمكن ان تنشأ على المستوى الاجتماعي. فاذا كانت انسانية الانسان سابقة منطقيا على عقلانيته وكانت الاخلاق، على مستوى الوجود الجمعي للانسان، شرطا ضروريا منطقيا لانسانيته، اذن فلا معنى هنا للكلام على رفض عقلاقي للاخلاق، لأن أي رفض عقلاقي للاخلاق هو رفض شرط ضروري منطقيا لاجتماعية الانسان، ولكن

(٢٤) ان نقول انه كائن اخلاقي لا يعني طبعا أنه كائن يتصرف على النحو الذي يقتضيه المنظور الخلفي، بل يعني فقط ان وجوده يتأطر باطار اخلاقي ما.

رفض الاخيرة هو رفض لعقلانية الانسان. وهكذا يتضح ان الكلام على رفض عقلائي للاخلاق هو بمثابة كلام على رفض عقلائي للعقلانية، والكلام الاخير، لا شك، خارق برجاطيا.

ان هذا يضعنا، كما سنين بشيء من التفصيل في فصول لاحقة، على طرف نقيض من وجهة نظر، مثل وجهة نظر الفيلسوف الانكليزي توماس هوبز، التي تفترض ان عقلانية الانسان سابقة منطقيا على اجتماعيته. فلو صدقت وجهة النظر هذه، فإن الاخلاق لا بد ان تصبح موضوعا للاختيار او الرفض العقلائي، لأن اجتماعية الانسان نفسها لا بد ان تصبح، ضمن اطار التحليل الهوبزي، موضوعا للاختيار او الرفض العقلائي. ولكن ما نقول به نحن وما سندافع عنه بالتفصيل في هذا الكتاب فيما بعد هو اننا عندما ننطلق من الانسان بداية للتحليل، لا يمكننا الا ان نبدأ بالوجود الجمعي او الاجتماعي للانسان. الانسان - المجتمع، لا الانسان الفرد، هو بداية التحليل^(٢٥). واذا كان هذا هو بداية التحليل، اذن فحتى لو عاجلنا الامور من زاوية مصلحة، كما يفعل هوبز، فلا يمكننا ان ننظر الى الاخلاق على انها موضوع ممكن للرفض العقلائي^(٢٦). فإن مصلحة الانسان - المجتمع هي، في المقام الاول، مصلحته بوصفه وجودا انسانيا، وبالتالي فإن الحد الأدنى المطلوب لحماية هذه المصلحة هو توفير الشروط الضرورية للحفاظ على انسانيته والاخلاق هي شرط من هذه الشروط. ما نقوله هنا ذو طابع منطقي وليس ذا طابع واقعي. فإنها لمسألة منطقية، وليس واقعية، ان مصلحة الانسان - المجتمع هي مصلحته بوصفه انسان مجتمعة. فالسؤال المطروح، من هذا المنظور، لا يمكن ان يكون ما الذي سيكون في مصلحة الانسان - المجتمع فيما لو جردناه من انسانيته، بل اين تكمن مصلحته بما هو انسان - مجتمعة؟ والعلاقة، كما المحنا سابقا، بين السمة الانسانية والسمة الاجتماعية هي علاقة منطقية وكذلك العلاقة بين البعد الاجتماعي والبعد الاخلاقي. اذن فإن مصلحة الانسان - المجتمع

(٢٥) اننا مدينون بهذا التعبير ("الانسان - المجتمع") لأنطون سعادة. للتوسع أكثر في فهم تصور سعادة للانسان - المجتمع. أنظر: عادل ضاهر، المجتمع والانسان: دراسة في فلسفة أنطون سعادة الاجتماعية، دار مواقف للنشر بيروت ١٩٨٠، القسم الاول.

(٢٦) ان الانسان أناني بطبيعته، في نظر هوبز، وأنانيته هي التي تفرض عليه الانتقال من الحالة الطبيعية الى الحالة الاجتماعية. للتوسع في دراسة كيفية اشتقاق هوبز للحالة الاجتماعية من الحالة الطبيعية،

أنظر: المرجع السابق، الفصل الثالث.

بوصفه انسان - مجتمع تكمن، بالضرورة المنطقية، في مصلحته بوصفه وجودا ذا طابع اخلاقي. وهكذا يتضح انه من الخارج هنا طرح السؤال: هل من مصلحة الانسان - المجتمع اضافة بعد اخلاقي لوجوده؟ وكأن الاخلاق موضوع للاختيار او الرفض من هذا المنظور الاجتماعي.

ولكن حتى لو افترضنا على سبيل الجدل ان الاخلاق موضوع ممكن للاختيار او الرفض، فإن هذا لن يبعدنا قيد أنملة عن تزويد الاخلاق بأساس عقلائي. وهذا امر سنوضحه بالتفصيل في فصل لاحق حيث سنبين انه لو كان للانسان الجمعي عقل جمعي، لما كان له مناص من ان يختار بعقله تنظيم حياته على نحو يستوجب من الافراد التقيد بالاعتبارات التي يملئها المنظور الخلقي في كل الحالات التي تستدعي التقيد بهذه الاعتبارات ولا يكون مستحيلا على هؤلاء الافراد التقيد بها.

قلنا سابقا ان هناك مستويين لتسوية الاخلاق عقلانيا، مستوى الاختيار الاجتماعي ومستوى الاختيار الفردي، وقد اقتصر حديثنا حتى الآن على تسوية من منظور اجتماعي. اذا انتقلنا الآن الى المستوى الفردي، نجد ان مسألة تسوية الاخلاق عقلانيا، من منظور فردي، أصعب بكثير من مسألة تسويةها، من منظور اجتماعي. فعلى المستوى الفردي يوجد ظاهر وباطن، وهو ما لا نجده على المستوى الاجتماعي. والمقصود بهذا أن الفرد قد يظن ما لا يعلن ويعلن ما لا يظن. فهو، مثلا، قد يدعو الناس في العلن الى التقيد بما يملئ المنظور الخلقي من اعتبارات وواجبات دون ان يكون لديه هو نفسه اي استعداد للتقيد بأي شيء من هذا. فمثلا يوجد نفاق في الدين، يوجد ايضا نفاق في الاخلاق، اي مثلاً يوجد من يدعو الناس الى التقوى وخافة الله دون ان يظهر هو في حياته الخاصة ما يدعو الناس اليه، كذلك يوجد من يدعو الناس الى التمسك بمكارم الاخلاق دون ان يظهر هو نفسه اي تمسك حقيقي بها. وفي ضوء هذا التمييز بين الظاهر والباطن على المستوى الفردي، نصير مواجهين بسؤالين لا سؤال واحد بخصوص تسوية الاخلاق عقلانيا. فمن جهة، نريد ان نعرف ما اذا كانت الدعوة الصريحة للتقيد بما يملئ المنظور الخلقي من اعتبارات وواجبات واعلان الفرد نفسه الذي يدعو الى ذلك استعداده التام للتقيد بما يدعو الاخريين الى التقيد به، ما اذا كانت هذه الدعوة الصريحة مسوغة عقلانيا. ومن جهة ثانية، نريد ان نعرف ما اذا كان تقيد الفرد في السر بما يقتضيه المنظور الخلقي مسوغا عقلانيا. وكما سنحاول ان نبين في الفصول الاخيرة لهذا الكتاب، فإنه، لا شك، مطلقا في ان الدعوة

العلائية للتقيد بما يقتضيه المنظور الخلقي تقوم على العقل، ولكن ليس من السهل مطلقاً البرهنة على أن العقل يفرض على الشخص التقيد بما يقتضيه المنظور الخلقي في كل الحالات التي يكون مدعواً فيها للتقيد بما يليه هذا المنظور، أي حتى في الحالات التي يكون فيها عدم تقيد سرّاً من الصعب اكتشافه.^(٢٧)

إن جزءاً من أطروحة هذا الكتاب، إذن، هو أن هناك فرقاً بين قولنا إن للأخلاق أساساً عقلانياً بمعنى أن الدعوة العلائية للتقيد بما يقتضيه المنظور الخلقي تقوم على العقل وقولنا إن لها أساساً عقلانياً بمعنى أن تقيد الفرد بما يقتضيه المنظور الخلقي في كل الحالات التي يكون باستطاعته التقيد فيها يقوم على العقل. والفرق، كما سيظهر معنا لاحقاً، هو أنه بينما الدعوة العلائية للتقيد بالاعتبارات الخلقية لا يمكن أن تتعارض مع مصلحة الداعي، بل من المرجح جداً أنها تستخدم هذه المصلحة، فإن تقيد الفرد بالاعتبارات الخلقية قد لا يكون في مصلحته في بعض الحالات. وكما سنرى، فإن الحالات التي من النوع الأخير قد تكون نادرة جداً وقد لا تكون، وهذا أمر يتوقف على متغيرات اجتماعية كثيرة. المهم هو أنه لا يمكننا أن ننكر إمكان وجود حالات كهذه، وبوجود حالات كهذه، فإنه يصير أمراً ممكناً لفرد أن يتصرف على نحو عقلاني حتى عندما لا يتقيد بالاعتبارات الخلقية.

إن الأطروحة التي سندافع عنها في هذا الكتاب تلخص، إذن، في أن الفرد لا بد له من أن يرى بعقله (أي عندما تتوافر له كل المعلومات المطلوبة عن طبيعة الحياة الاجتماعية وعن معنى الأخلاق وما تقتضيه على صعيد السلوك) أن هناك اعتبارات تفوق كل اعتبارات أخرى من الضروري أن يأخذ الأفراد بها في

(٢٧) يذهب بعض الفلاسفة - كورت باير، مثلاً، إلى تبني الموقف القائل بوجود رباط ضروري حتى بين العقلانية الانسانية والتصرف وفق مقتضيات المنظور الخلقي، بحيث أن من ينطلق من مصلحته الشخصية لا بد من أن يصل إلى النتيجة بأن النظام الأفضل هو النظام الذي يضمن ترسخ القيم الخلقية في كل فرد بدون استثناء على نحو يضمن تقيد الجميع بها في السر والعلن.

انظر: Kurt Baier, "Rationality, Reason, and the Good," in David Copp and David Zimmerman, (eds.), *Morality, Reason, and Truth*, (Rowman, Allanheld, (1985), Chap. 8, لنقد موقف باير:

انظر: Kai Nielsen, "Must the Immoralist Act Contrary to Reason," in *Ibid.*, Chap 9.

سلوكهم وهي الاعتبار التي يملئها المنظور الخلقي، بما هو منظور واحد للجميع. ولكن القول ان للاحلاق اساسا عقلانيا بهذا المعنى لا يعني، بالضرورة، ان الفرد لا بد له ان يرى بعقله، في كل حالة من الحالات التي يمتلك فيها المعلومات اللازمة، ان تقيده بالاعتبارات الخلقية هو أمر لازم. ولكن، كما سنحاول ان نبين بالتفصيل فيما بعد، فإن الفرد الحائر على المعرفة المطلوبة، لا بد له ان يرى بعقله انه من الضروري تأسيس نظام اجتماعي من النوع الذي تقترب فيه الاعتبارات الخلقية الى اقصى حد ممكن من التطابق مع مقتضيات العقل. ان العقل يقضي أن يعمل كل فرد ما بوسعه لايجاد حياة اجتماعية يصعب ضمنها ان يتجاوز الفرد الاعتبارات الخلقية انطلاقا من اعتبارات عقلانية. ان العقل يقضي اذن، أن نوجد السبيل او السبل القمينة بعدم افساح المجال لنشوء حالات من النوع الذي يجد الفرد فيه ان لجوئه الى الاعتبارات الخلقية هو شأن لا - عقلي.

ولكن حتى لو سلمنا بالأمر الاخير، فإنه لا يمكننا ان نضمن بصورة مطلقة أنه لن تنشأ حالات من النوع الذي يجد الفرد فيه ان لجوئه الى الاعتبارات الخلقية مخالف للعقل^(٢٨). فإن هناك امكانا منطقيا، على الاقل، كائنة ما كانت طبيعة النظام الاجتماعي، في أن يجد فرد ان مصلحته على المدى البعيد، في حالة من الحالات، تفرض عليه عدم التقييد بالاعتبارات الخلقية في هذه الحالة. من الواضح، اذن، انه لا يمكننا ان نضمن بصورة مطلقة وجود تطابق تام ودائم بين ما تقتضيه المصلحة الفردية على المدى البعيد وما تقتضيه الاعتبارات الخلقية، وهذا هو في اساس قولنا انه لا يمكننا ان نضمن بصورة مطلقة وجود تطابق تام ودائم بين ما تقتضيه الاعتبارات الخلقية وما يقتضيه العقل. اذن، وإن كان أمرا مرغوبا فيه، من الوجهة العقلية، ان نقرب الى اقصى الحدود من وضع تطابق فيه الاعتبارات الخلقية مع الاعتبارات العقلانية على مستوى السلوك الفردي، فإن وجود تطابق كهذا هو شأن واقعي وليس شأنا منطقيا. ان ضرورات الواقع هي التي تتحكم به وليس ضرورات المنطق. ولكن لا شك لدينا مطلقا في ان تحقيق تطابق كهذا هو مثال عقلائي لكل فرد يمتلك كل المعلومات المطلوبة ولا يكون موافقه الا حسبها يقتضيه العقل.

(٢٨) سنعالج هذه المسألة بالتفصيل في الفصل الخامس عشر حيث سنتناول العلاقة بين الاخلاق والعقلانية الانانية.

الفصل الثاني **الأدوية في الاخلاق**

الفصل الثاني

اللاأدرية في الاخلاق

أول ما سنوجه اهتمامنا اليه في هذا الكتاب هو الموقف اللاأدري في الاخلاق. سنحاول في البداية أن نوضح ما هو المقصود باللاأدرية الاخلاقية وما هي الابعاد المختلفة لها لنعمل من ثم على معالجة أهم المذاهب اللاأدرية في الاخلاق النظرية المعاصرة. بصورة أكثر تحديدا، ان المذاهب اللاأدرية التي نريد معالجتها هنا يمكن اجمالها في ثلاثة مذاهب: (١) الذاتية الاخلاقية، (٢) النظرية الانفعالية، (٣) النسبية الاخلاقية^(١). لن نكتفي في معالجتنا لهذه المذاهب الثلاثة بعرضها وتوضيحها، بل سنعمد ايضا الى تناول أفضل الحجج التي يمكن اللجوء اليها لدعم اي مذهب منها وتفنيدها. فغرضنا الاخير هو ان نبين أنه لا مسوغ فلسفيا لهذه المذاهب اللاأدرية تمهيدا لدعم الاطروحة العامة لهذا الكتاب، الا وهي أن اللاأدرية الاخلاقية مرفوضة، فلسفيا، من حيث المبدأ.

ولكن ما هي اللاأدرية الاخلاقية؟ هنا يجب ان نميز بين نوعين من اللاأدرية الاخلاقية، نوع يقول انه لا معيار اخلاقيا يمكن ان يعرف على انه معيار صحيح، لأنه لا يمكننا ان نعرف كيف نسوغ اعتبار معيار من بين المعايير المتنافسة على أنه المعيار الصحيح الذي يجب أن نلتزم به، ونوع يقول لا معيار اخلاقيا

(١) نحن مدينون بهذا التقسيم للمذاهب اللاأدرية في الاخلاق الى ماركوس سينجر. أنظر: Marcus Singer, : "Moral Skepticism" in C. L. Carter (ed.) **Skepticism and Moral Principles**, (New University Press, Illinois, 1973).

يمكن ان يعرف على أنه صحيح، لأنه لا معيار صحيح^(٢). فكما سيتضح معنا فيما بعد عندما نعالج أهم المذاهب في الاخلاق المعيارية، هناك عدة معايير متنافسة في الاخلاق. فقد يقترح بعض الفلاسفة، مثلاً، أن ننظر الى السعادة العامة (او الخير العام) على أنها المعيار النهائي للاخلاق، بينما قد يقترح بعضهم الآخر المصلحة الشخصية او التحقيق الذاتي او العدالة او الحرية معياراً نهائياً للاخلاق. وقد نجد بعض الفلاسفة، كما سنوضح فيما بعد، متجهاً نحو عدم الاخذ بنتائج الافعال، كائنة ما كانت، على أنها ذات أهمية في تقييم السلوك أخلاقياً، بل نحو الاخذ فقط بتلك الصفات التي تقرر طبيعة الفعل على انها ذات أهمية في التقييم الاخلاقي. وهنا سنجد ان المعيار النهائي للاخلاق لا بد ان يكون من النوع الذي يسوغ القيام بفعل او آخر فقط لأن له الطبيعة التي له ولا يسوغ، بل لا يميز القيام بفعل او آخر كذلك بسبب طبيعة هذا الفعل وحدها^(٣). والسؤال الآن هو: هل يمكننا أن نعرف وكيف أياً من هذه المعايير المتنافسة هو المعيار الذي يجب أن نلتزم به؟ وإذا كان الجواب هو أنه لا يمكننا ان نعرف اي معيار نختار من بينها، لأنه لا يمكننا ان نعرف كيف نسوغ هذا الاختيار، فعندها نكون مواجهين بالنوع الاول من اللادورية الاخلاقية. اما اذا كان الجواب أنه لا يمكننا أن نعرف اي معيار نختار من بينها، لأن لا معيار من هذه المعايير هو معيار صحيح، فعندها نكون مواجهين بالنوع الثاني من اللادورية الاخلاقية.

ان النوع الاول، بعكس النوع الثاني، من اللادورية الاخلاقية هو موقف يقول إنه قد يكون هناك معيار اخلاقي صحيح بين هذه المعايير الاخلاقية المتنافسة، ولكن الانسان عاجز، لسبب او لآخر، عن ان يعرف ايا منها هو المعيار الصحيح، على افتراض ان واحداً منها هو المعيار الصحيح. ان اللادوري، في هذه الحالة، لا يعتبر السؤال بخصوص ما اذا كان يوجد معيار اخلاقي صحيح سؤالاً مغلقاً منطقياً، اي كالسؤال: هل يوجد مثلث له اربعة اضلاع^(٤)؟ ولكنه،

(٢) المعرفة هي معرفة الحقيقة بالتعريف، والفرق بين هذين النوعين من اللادورية يكمن في أن الاول يقول: على افتراض وجود حقيقة اخلاقية، فإنه ليس بوسعنا ان نعرف ما هي، والثاني يقول لا توجد حقيقة أخلاقية، وبالتالي فالمعرفة الاخلاقية مستحيلة منطقياً.

(٣) ان هذا يعني، ان تحريم المعيار لفعل معين هو تحريم يتخذ الصورة التالية: لا يجوز فعل كذا وكذا لأنه فعل سرقة أو فعل كذب أو خداع، الخ.

(٤) اننا نستعمل هنا مفهوم جي. إي. مور للسؤال المغلق - انظر

-G. E. Moore, *Principia Ethica*, (Cambridge University Press, 1903), Chaps. I

and II.

مع ذلك، يصر على أنه لا جدوى من محاولة الاجابة عن هذا السؤال. انه، بمعنى آخر، لا يجد تعارضا منطقيا بين قولنا انه قد يوجد معيار صحيح للاخلاق وقولنا إنه لا يمكننا، مهما حاولنا، ان نعرف اي معيار من المعايير المتنافسة هو المعيار الصحيح او ما اذا كان بالفعل اي منها معيارا صحيحا. ان عدم قدرتنا على ان نعرف ما اذا كان يوجد معيار صحيح للاخلاق وأي معيار هو هذا المعيار لا تجد تفسيرها، بالضرورة، بناء على النوع الاول من اللأدرية الاخلاقية، في أنه لا معيار من بين المعايير المتنافسة صحيح.

ان المسألة الاخيرة هي ذات أهمية قصوى بالنسبة لتمييز النوع الثاني من اللأدرية الاخلاقية عن النوع الاول. فمن يتبنى النوع الثاني، يجد ان التفسير الوحيد لعدم قدرتنا على ان نعرف ما اذا كان هناك بالفعل معيار صحيح للاخلاق هو انه لا معيار صحيحا للاخلاق. ان الوضعي المنطقي، مثلاً، يذهب الى حد الاعتقاد أنه اذا لم يكن بإمكاننا ان نقول ما هو نوع الشروط المطلوبة، من حيث المبدأ، لاعتبار معيار اخلاقي مسوغا عقليا، اي لاعتبار قبولنا لصحته مسوغا عقليا، فمعنى هذا أنه يستحيل، حتى نظريا، ان نعرف أن هناك معيارا للاخلاق. ولكن - وهنا نأتي الى بيت القصيد في الموقف اللأدري الثاني - اذا كانت معرفة كهذه مستحيلة نظريا، فإن التفسير الوحيد لهذا الامر هو انه لا وجود لمعيار صحيح في الاخلاق. ان هذا الموقف يتضمن، على وجه التحديد، اعتبار الكلام على الصدق الاخلاقي او صحة المعايير الاخلاقية كلاماً غير متماسك منطقيا. اذن هنا يصبح السؤال: هل يوجد معيار صحيح للاخلاق؟ سؤالاً مغلقاً منطقياً، مثل السؤال: هل المتزوج أعزب؟ فبمجرد أن نصف معياراً ما بأنه معيار أخلاقي، فإننا نجعل تطبيق الصدق او الصحة عليه أمراً غير متماسك منطقياً، تماماً كما نجعل تطبيق مفهوم العزوبة على شخص ما غير متماسك منطقياً بمجرد وصفنا اياه بأنه متزوج.

بإمكاننا أن نعبر عن الفرق بين نوعي اللأدرية الاخلاقية على نحو آخر: ان النوع الاول يقول ما معناه ان المحاولات المتعددة للبشر حتى الان لتسوية اختيار معيار أخلاقي من بين المعايير المتنافسة على أنه المعيار الصحيح الذي يجب ان نلتزم به باء بالفشل الذريع، وليس لدينا أي مؤشر مطلقاً ان محاولتنا المقبلة في هذا السبيل ستكون أفضل من سابقتها. اذن، فلا جدوى من الزج بأنفسنا في محاولات كهذه، بل من الاجدى لنا ان نرضخ للامر الواقع وأن نعترف بعجزنا

عن معرفة أي معيار من المعايير الاخلاقية المتنافسة هو الصحيح. ولكن بما ان المعرفة الاخلاقية - اي معرفتنا لما يجب ان نفعله من منظور اخلاقي - تستلزم اللجوء الى معيار اخلاقي صحيح، اذن فإن المعرفة الاخلاقية غير ممكنة. اما النوع الثاني فإنه يقول ما معناه ان المسألة ليست فقط ان المحاولات السابقة للبشر للبرهنة على صحة معيار اخلاقي باءت بالفشل، بل انها تتخطى ذلك الى أنه لا يمكننا، حتى من حيث المبدأ، ان نقول ما هو نوع الشروط التي، لو توافرت، لكان بإمكاننا ان نكتشف في ظلها اي معيار من المعايير الاخلاقية المتنافسة هو المعيار الصحيح. بمعنى آخر، انه لا يمكننا، حتى من حيث المبدأ، أن نقول ما هو نوع الادلة او البراهين التي، لو صارت في حوزتنا، لكانت كافية للبرهنة على صحة معيار من هذه المعايير الاخلاقية المتنافسة، دون غيره. واذا صح هذا، اذن ليس صحيحا فحسب انه لا جدوى من محاولتنا البرهنة على صحة معيار من هذه المعايير، بل وايضا انه لا يمكننا حتى ان نعرف اين يجب ان تبدأ محاولة كهذه. وهكذا يتضح انه ليس حتى بالامر المتناسك منطقيا ان نتكلم على محاولة كهذه. فالمسألة ليست ان محاولة كهذه لا جدوى منها بسبب عقبات لا يمكن تحطيقها، بل هي أنها لا يمكن حتى ان تبدأ، وبالتالي فلا معنى للكلام على عقبات في طريقها.

يتضح من كلامنا حتى الان ان النوع الثاني للأدوية الاخلاقية هو شكل من اشكال العدمية الاخلاقية. فالعدمية الاخلاقية يمكن تعريفها على أنها تقول انه لا شيء صحيح او خاطيء، من الوجهة الاخلاقية.^(٥) ان العدمية بهذا المعنى مرتبة، لا شك، على الاعتقاد بأنه لا وجود لمعيار اخلاقي صحيح، وبالتالي على الاعتقاد بالاستحالة النظرية او المنطقية للمعرفة الاخلاقية. فلو افترضنا وجود معيار اخلاقي صحيح، لكان علينا، في هذه الحالة، أن نعترف أنه يمكننا، على الاقل من حيث المبدأ، أن نبين على اساس هذا المعيار اي افعال من بين افعالنا صحيحة خلقيا وأيا خاطيء. ولكن هذا حتما يفترض مقدما ان هناك انواعا من الافعال صحيحة من الوجهة الاخلاقية وان هناك انواعا اخرى خاطئة من هذه الوجهة، والافتراض الاخير هو، لا شك، النقيض المباشر لاطروحة العدمية الاخلاقية. ولو افترضنا الآن عدم وجود معيار اخلاقي صحيح، لكان علينا ان

J.W. Cornman and K. Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments*, second, (٥)
edition (Macmillan, 1974), P. 439.

نقول، ليس فقط انه لا يمكننا ان نعرف أيا من افعالنا صحيح وأيا منها خاطيء، من الوجهة الخلقية، بل وايضا انه يستحيل علينا، حتى نظريا او منطقيا، ان نميز بين الصحيح والخاطيء على مستوى الاخلاق. فالتمييز على المستوى الاخير يستوجب منطقيا وجود معيار صحيح وليس معيارا نختاره عشوائيا. ولكن هذا، في الواقع، يعني انه اذا لم يكن في حوزتنا معيار صحيح، ليس لاسباب تتعلق بجهلنا ببعض الامور، بل لانه لا وجود لمعيار كهذا، اذن فلانه ليس بالامر المتسلسك منطقيا ان نفترض في هذه الحالة حتى الامكان المنطقي للتمييز بين الصحيح والخاطيء على مستوى الافعال الخلقية^(٦). ولكن ما الذي يمكن ان يعنيه هذا سوى انه لا فعل اخلاقيا صحيح ولا فعل اخلاقيا خاطيء. من الواضح اذن ان صدق الاطروحة اللأدرية الثانية شرط ضروري وكاف منطقيا لصدق العدمية الاخلاقية. اذن هما في حقيقة الامر موقف واحد^(٧).

ان النظريات الاخلاقية التي تحتضن الموقف اللأدرية متعددة. على العموم، ان الموقف اللأدرية يرتبط بالضرورة بأية نظرية تقول بعدم امكان تسويغ الاحكام الاخلاقية او تقول انه لا يمكن ان توجد حجج اخلاقية صحيحة، وان وجدت، فلا يمكنها ان تكون سديدة، أو انه لا يمكن البرهنة على المبادئ الاخيرة للاخلاق او انه ليس للاخلاق اساس عقلاني او إن الفرق بين ما هو صحيح وما هو خاطيء من الوجهة الخلقية ما هو الا مسألة ذوق او مسألة شعور او عرف. ومن الواضح ان هذه الاشكال المختلفة للأدرية ليست جميعها من النوع الاول او الثاني، بل موزعة بين النوعين. فالنظرية التي تقول، مثلا، ان الفرق بين ما هو صحيح وما هو خاطيء من الوجهة الخلقية ما هو الا مسألة ذوق او شعور او عرف هي نظرية تمثل النوع الثاني، لا الاول من نوعي اللأدرية اللذين تناولناهما. ولكن النظرية التي تقول ان المبادئ الاخيرة للاخلاق هي غير قابلة للبرهان قد تكون ممثلة للنوع الاول او للنوع الثاني، وهذا يتوقف على كيفية تفسير

(٦) يجب أن نشير هنا الى ان هناك مواقف في فلسفة الاخلاق، كموقف الحدسي، مثلا، لا تعطي اهمية لوجود معيار. فإمكاننا حسب هذا الموقف ان نميز بين الصحيح والخاطيء مباشرة - بواسطة الحدس او البصيرة الخلقية.

(٧) بعض الفلاسفة يميز بين العدمية واللأدرية، لانه يقصر اللأدرية على النوع الاول. ان النوع الثاني الذي يتساوى مع العدمية يرفض مفهوم المعرفة الاخلاقية ذاته ولا يرفض فقط امكان المعرفة الاخلاقية.

صاحب هذه النظرية لاستحالة البرهنة على هذه المبادئ. الشيء نفسه ينطبق على النظرية الاولى القائلة بعدم امكان تسويغ الاحكام الاخلاقية والنظرية الثانية التي تنفي امكان تقديم حجج اخلاقية سديدة.

ومن الامور الواضحة ايضا انه لا توجد اعتبارات يمكن ان تشكل اساسا كافيا لدحض كل هذه النظريات او التشكيك فيها كلها دفعة واحدة. فهذه النظريات نفسها لا تقوم كلها على نفس الاعتبارات ولا يعتمد اصحابها على نفس الحجج الفلسفية. وبالتالي، فإن ما يمكن ان يشكل دحضا لنظرية من هذه النظريات قد لا يكون ذا كبير اهمية، بل قد لا يكون ذا اهمية على الاطلاق في دحض النظريات الاخرى. سنجد في بعض الحالات ان هناك تداخلا بين الاعتبارات التي لها اهميتها في تسويغ نظرية من هذه النظريات مع الاعتبارات التي لها اهميتها في تسويغ نظرية اخرى. ولكن تظل، على العموم، لكل نظرية حججها واعتباراتها الخاصة بها. من هنا تأتي الحاجة لمعالجة النظريات اللأدرية في الاخلاق كل على حدة.

ان النظريات التي نريد أن نعالجها في هذا الكتاب هي، كما ذكرنا في بداية هذا الفصل، الذاتانية الاخلاقية والنظرية الانفعالية والنسبية الاخلاقية.

لنبدأ بالنظرية الاولى، أي الذاتانية الاخلاقية. يجب أن نلفت نظر القارئ في البداية الى ان هناك اشكالا كثيرة للنظرية الذاتانية ولكن بعضها يرتبط بالنظرية الانفعالية وبعضها الآخر بالنظرية النسبية، ومن الطبيعي ان نؤجل معالجة هذه الاشكال للذاتانية الى حين نعالج النظريتين الانفعالية والنسبية. ولكن لنعط، اولا، عرضا مختصرا لهذه الاشكال المختلفة للذاتانية لنبين من ثم ما الذي سيستأثر باهتمامنا في البداية.

ان الاشكال المختلفة للذاتانية تتلخص في خمسة^(٨). اولا، الذاتانية في الاخلاق. ان هذا الشكل للذاتانية، بعكس الاشكال الاربعة الاخرى التي ستعرض لها، ليس تعبيرا عن موقف ميتا - اخلاقي. انه تعبير عن موقف سوسيولوجي (موقف ينتمي ربما الى علم اجتماع المعرفة) اكثر منه تعبيرا عن موقف فلسفي من طبيعة الاخلاق. والذاتانية، بهذا المعنى، تقول ان الاحكام الاخلاقية

(٨) اننا مدينون لكاي نيلسون بالنسبة لهذا الامر:

Kai Nielsen, "Varieties of Ethical Subjectivism", *Southern Journal of Philosophy* (Forthcoming).

تخضع لتأثيرات ايديولوجية او شبه ايديولوجية يقررهما موقع الفرد في سياق العلاقات الاجتماعية. فالفرد ينتمي الى طبقة معينة او جماعة دينية معينة او جماعة عرقية معينة، وانتمائه هذا يؤدي دورا حاسما في تكوين مواقفه التي لا بد ان تنعكس تأثيراتها في أحكامه الاخلاقية تحيزا ولا موضوعية.

ثانيا، الذاتية الساذجة (او الذاتية الوصفية او الاوتوبيوغرافية). ان هذا النوع من الذاتية ينقسم بدوره الى موقفين: (أ) الذاتية الشخصية و(ب) الذاتية الاجتماعية^(٩). فبالنسبة للموقف الاول - اي الذاتية الشخصية - ان الاحكام الاخلاقية لشخص ما انما هي احكام تخبر عن موقف أو آخر لصاحبها، ليس الا. فأن يقول شخص، مثلا، إن أمراً ما حسن أو صحيح أو واجب من الوجهة الاخلاقية هو ان يقول لا شيء سوى التالي: أنا، المتكلم، أوافق على هذا الامر. وان يقول ان امرا ما غير حسن أو غير صحيح أو غير واجب خلقيا هو ان يقول لا شيء سوى التالي: أنا، المتكلم، لا أوافق على هذا الامر. وبالنسبة للموقف الثاني - اي الذاتية الاجتماعية - ان يقول شخص ان امرا ما حسن أو صحيح أو واجب خلقيا هو ان يقول ان الناس على العموم يوافقون عليه، وان يقول ان امرا ما غير حسن أو غير صحيح أو غير واجب خلقيا هو ان يقول ان الناس على العموم يرفضونه.

ثالثا، الذاتية التعبيرية. ان الاحكام الاخلاقية، بناء على هذا الموقف، ما هي الا تعبير عن مواقف صاحبها أو مشاعره وتستعمل من قبله لحض السامع على تبني مواقف مماثلة أو تستعمل لاثارة مشاعر مماثلة فيه. من السهل الخلط هنا بين هذا النوع من الذاتية وما أسميناه "الذاتانية الشخصية". ولكن الفرق بينها كبير وجوهري. فالاخيرة تقول ان الاحكام الاخلاقية، لاي شخص، لا تتخطى كونها احكاما تخبر عن مواقف هذا الشخص أو مشاعره. انها احكام سير ذاتية. وهي، لذلك، اما صادقة او كاذبة: اما الشخص له المواقف أو المشاعر التي تخبر عنها هذه الاحكام أو ليس له هذه المواقف أو المشاعر. اما السابقة - اي الذاتية التعبيرية - فإنها تفترض ان الاحكام الاخلاقية لشخص ما لها وظيفة تعبيرية وليس وظيفة اخبارية او وصفية. اذن فإن مفهوم الصدق أو عدم الصدق لا يمكن تطبيقه عليها. ففرض المتكلم، في هذه الحالة، ليس ان يخبرنا او ان يصف لنا كيف

(٩) إننا نعتمد هنا على تقسيم ماركوس سينجر للذاتانية. انظر

. M. Singer. "Moral Skepticism", op. cit., P. 80

يشعر تجاه أمر ما أو ما هو موقفه تجاه قضية معينة، بل غرضه هو ان يعطي منفسا او مصرفا لمشاعره.

رابعا، الذاتانية الانطولوجية أو النقدية^(١٠). ان الاحكام الاخلاقية، بالنسبة لهذا الموقف توهم بأنها تشير الى شيء خارج الوجود الذاتي للمتكلم، ومستقل عن مواقفه ومشاعره الخاصة، ولكنها في حقيقة الامر ما هي الا وسيلة للتعبير بصورة خفية عن مواقفه ومشاعره الخاصة. ان هذا الموقف يختلف بصورة اساسية عن الموقف السابق - اي الذاتانية التعبيرية - في انه ينظر الى كل حكم اخلاقي على أنه حكم يبيى لنا انه يقول شيئا عن الواقع الموجود باستقلال عن الوجود الذاتي للمتكلم، بينما الموقف السابق لا ينظر الى الاحكام الاخلاقية على هذا النحو. ولذلك فبينما الموقف السابق ينفي امكان تطبيق مفهوم الصدق أو عدم الصدق على الأحكام الاخلاقية، نجد ان الموقف الاخير متجهها نحو اعتبار كل الاحكام الاخلاقية كاذبة^(١١). فإذا كان كل حكم اخلاقي هو حكم يقصد منه قول شيء عن الواقع المستقل عن ذات المتكلم، اذن فلأن كل حكم أخلاقي، في حقيقته، ليس الا تعبيراً عن مواقف ذاتية لصاحبه، اذن كل حكم يجب، بالضرورة، ان يفشل في ان يقول اي شيء عن الواقع، وبالتالي فهو حكم كاذب. واضح، اذن، ان هذا الموقف الذاتاني هو موقف نقدي من الاخلاق، بينما الذاتانية التعبيرية ليست كذلك. انها تقول فقط ان الاحكام الاخلاقية ما هي الا منفس سيكولوجي للمتكلم وليس القصد منها قول أي شيء عن الواقع المستقل عن ذات المتكلم. ولأنها لا تتجاوز كونها كذلك فلا معنى لأن نقول انها تفشل في قول اي شيء عن هذا الواقع. فحيث لا محاولة لقول شيء عن الواقع، لا فشل في قول أي شيء عنه.

خامسا وأخيرا، الذاتانية في المذهب النسبي. ان الاحكام الاخلاقية الاساسية وكذلك المعايير النهائية للاخلاق، بناء على هذا الموقف، لا يمكن اعتبارها صادقة او كاذبة باستقلال عن مواقف او مشاعر بعض الناس، على الاقل. فما هو صادق من الاحكام الاساسية للاخلاق ومن معاييرها هو صادق من

(١٠) ان هذا النوع من الذاتانية يرتبط بما صار يعرف بنظرية الخطأ Error - Theory

. Paul Edwards, *The Logic of Moral Discourse*, Free Press, 1955, Chap. 3

(١١) ان هذا في الواقع هو موقف الفيلسوف الانجليزي المعاصر جون مكي. انظر:

Mackie, "The Refutation of Morals", in *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 1946

منظور فرد او مجموعة من الافراد، ولكنه قد يكون كاذبا من منظور فرد آخر او مجموعة اخرى لها مواقف واتجاهات غير التي للسابقة. ان هذا الموقف يجعل المسائل الخلافية في الاخلاق مستعصية على الحلول العقلانية. فحيث يحصل خلاف اساسي حول شأن اخلاقي، لا وسيلة لانهايه الا بتغيير احد المنازعين لموقفه الذاتي وتبنيه لموقف المنازع الآخر. ولكن تغييرا كهذا لا يقوم ولا يمكن ان يقوم على الاعتبارات العقلية.^(١٢)

ان الذاتية بالمعنى الاول والثاني (اي الذاتية في الاخلاق والذاتانية الساذجة) هي ما نريد ان نعالجه في البداية. فالذاتانية التعبيرية ترتبط بصورة اساسية بالمذهب الانفعالي في الاخلاق وسنؤجل معالجتها لها الى حين ننتهي من معالجة الذاتية بالمعنى الاول والثاني. كذلك فإننا لن نعالج الذاتية النقدية الا بعد معالجتها للمذهب الانفعالي في الاخلاق. هذا لا يعني، كما سيتضح معنا فيما بعد، ان الذاتية النقدية هي أطروحة من أطروحات المذهب الانفعالي، وانما يعني ان الذاتية النقدية، على الرغم من اختلافها الجوهرى عن الذاتية التعبيرية التي هي الأطروحة الاساسية للمذهب الانفعالي، تفترض مقدما صدق الذاتية التعبيرية، ولكنها تحاول تجاوزها في نفس الوقت. ولذلك فمن المناسب ان نعالج هذا الموقف في اعقاب معالجتنا للمذهب الانفعالي. اما الذاتية في المذهب النسبي فإنها، لا شك، ترتبط، بالضرورة، بالنسبية الاخلاقية، ولكنها ذات علاقة ايضا بالذاتانية الساذجة. وسنعالجها ضمن معالجتنا للاخيرة، وضمن معالجتنا للنسبية الاخلاقية.

لننتقل الآن الى معالجة الذاتية بالمعنى الاول والثاني. ان الذاتية بالمعنى الاول - الذاتية في الاخلاق - ليست أطروحة ميتا - اخلاقية، كما رأينا، بل هي أقرب لأن تكون أطروحة تخص العلوم الاجتماعية. انها تفترض وجود رباط بين الاحكام الاخلاقية والمنظور الايديولوجي او شبه الايديولوجي للمتكلم. وبحكم هذا الرباط، تخضع الاحكام الاخلاقية لتأثيرات ذاتية تفقدها موضوعيتها وحيادها. فالمنظور الايديولوجي، سواء كان منظورا طبقيًا او منظورا أصيقيًا أو أوسع من الاخير - يترجم على المستوى الذاتي الى انحياز عاطفي، لا عقلي، الى

J.L. Mackie, "Wester Marck" *Encyclopedia of Philosophy* Vol 8, Edwards (ed.), (١٢)
P. 285

مواقف او اتجاهات معنية دون غيرها. وهذا الانحياز ينعكس، بصورة خاصة، في احكام الشخص الاخلاقية، مما يجعلها احكاما متحيزة ولا موضوعية. ان لهذا الموقف، لا شك، جانبا يربطه بالمذهب النسبي، اذ ان المنظور الايديولوجي، وإن كان منظورا اجتماعيا، لا شخصا، هو منظور يرتبط بظروف ثقافية وتاريخية معينة ويتغير بتغيرها. ولكن هذا الجانب النسبي لهذا الموقف لا يعنينا الآن، لأننا سنعالج المذهب النسبي بالتفصيل فيما بعد. إن ما يعنينا الآن هو القول بخضوع الاحكام الاخلاقية للمتكلم لتأثيرات نابعة من مشاعره ومواقفه المسبقة، مما يفقد هذه الاحكام موضوعيتها وحيادها. وإن الاسئلة التي يثيرها الجانب الاخير للموقف الذي نعالجه تتعلق، من جهة، بصحته، وتعلق، من جهة ثانية، بما اذا كان التسليم بصحته يحتم منطقيا قبول موقف لا أدري في الاخلاق.

لننتقل الآن الى معالجة المسألة الاولى. لا أظن ان احدا ينكر ما لمشاعر الشخص وأفكاره ومواقفه المسبقة من تأثير على أحكامه الاخلاقية. فالذي تربى تربية كاثوليكية صارمة، مثلا، سيميل بصورة قوية لأن يحكم على الاجهاض، في معظم الحالات، ان لم يكن في كلها، على أنه غير مسوغ من الوجهة الاخلاقية، بينما من لم يترب هذه التربية قد لا يميل مطلقا لأن يصدر نفس الحكم الاخلاقي على الاجهاض. ومن نشأ في بيت اسلامي محافظ، لن يكون لديه ميل لأن يقبح الزواج بأكثر من امرأة واحدة ما دام لا يتجاوز حدود الشرع الاسلامي، بينما الذي لم ينشأ هذه النشأة لا نتوقع ان يتطابق حكمه على هذا الامر مع حكم المسلم المحافظ. والذي عاش وترعرع بين قبائل الاسكيمو لن يشعر بأنه عمل لا أخلاقي ان يقدم الرجل امرأته لضيفه لغرض مضاجعتها، بينما نتوقع ان يشعر شخص منا عكس هذا تماما. ان الامثلة التي هي من هذا النوع كثيرة، ولا يهمننا منها الآن انها تنم عن كون الفروقات في الاحكام الاخلاقية للبشر مرتبطة بالفروقات الثقافية بينهم. إن ما يهمننا الآن، في المقام الاول، هو القول إن كل الاحكام الاخلاقية هي من النوع الذي نجده في الحالات التي مثلنا عليها، أي هي أحكام تعكس الافكار والمواقف والمشاعر المسبقة للمتكلم، ليس الا.

ان المشكلة الاولى التي يثيرها القول بصدور كل الاحكام الاخلاقية عن الافكار والمواقف والمشاعر المسبقة للمتكلم هي المشكلة المتعلقة بوجود حالات يدرك فيها الشخص ان ميله للحكم خلقيا على أمر معين على نحو معين يرتبط

بأفكار او مشاعر مسبقة لديه، أفكار او مشاعر تكونت بعامل نشأته في بيئة معينة او بعامل انتماؤه لمجتمع معين او طبقة معينة وما أشبه ذلك. ان ادراك الشخص لهذا الامر قد يقوده الى النتيجة بأن مواقفه وأحكامه الاخلاقية تحتاج الى اعادة نظر وقد يعيد النظر فيها بالفعل ويعدل فيها في ضوء اعتبارات لا بد ان تكون مستقلة عن افكاره ومواقفه ومشاعره المسبقة. فإنه يمكن لكاثوليكي، مثلاً، تربي على تقبيح الاجهاض او تقبيح استعمال الموانع الاصطناعية للحمل ان يدرك فجأة او بصورة تدريجية ان ميله لتقبيح حالة اجهاض او حالة استعمال مانع من موانع الحمل، مهما كانت الظروف الموجدة لها، ان ميله هذا يجد تفسيره في تربيته الكاثوليكية المحافظة وأنه، بالتالي، قد لا يكون محقاً في موقفه من الاجهاض او استعمال موانع الحمل. ان هذا قد يقوده الى اعادة النظر في هذا الموقف وتعديله، بل ربما حتى تغييره. والاعتبارات التي تؤدي او قد تؤدي دوراً حاسماً في هذا الامر لا بد، بطبيعة الحال، ان تكون مستقلة عن مشاعره وأفكاره ومواقفه المسبقة. واذا صح هذا التحليل، فإن واحدة من النتائج الواضحة المترتبة عليه هي ان الاحكام الاخلاقية ليست، بدون اي استثناء، صادرة عن او متأثرة بالأفكار او المشاعر او المواقف المسبقة للمتكلم.

ولكن حتى لو سلمنا بأن كل الاحكام الاخلاقية الفعلية التي عرفناها حتى الآن هي أفعال ذاتية بالمعنى الذي يعيننا هنا، فهذا لا يمكن ان يقود وحده الى اعتبار كل الاحكام الاخلاقية ذاتية بطبيعتها. فإن قولنا، ضمن اطار الموقف الذي نعالجه، ان الاحكام الاخلاقية ذاتية، بالمعنى المقصود، مبني على التجربة والملاحظة، وليس على تحليل مفهوم الحكم الاخلاقي، او اي شيء آخر من هذا القبيل. ولذلك فأقصى ما يمكننا استنتاجه هنا هو أن هناك علاقة واقعية، سببية او شبه - سببية، بين مشاعر او مواقف او افكار الشخص المسبقة وأحكامه الاخلاقية. ولكن حتى نقول شيئاً من النوع الاخير، يجب ان يكون بإمكاننا ان نفصل منطقياً بين الحكم الاخلاقي والحالات الذاتية لصاحب هذا الحكم. بمعنى آخر، يجب ان يكون لدينا تصور لما يعنيه ألا يكون الحكم الاخلاقي ذاتياً بالمعنى الذي يقصده دعاة الذاتية في الاخلاق. وهذا بدوره يعني انه يمكن لحكم اخلاقي ان يكون موضوعياً، وبالتالي فإن فئة الاحكام الاخلاقية، الفعلية والممكنة، لا يمكن ان تحتوي فقط على احكام ذاتية، اي أحكام متحيزة ومتلونة بأفكار ومشاعر المتكلم المسبقة.

ولكن اذا صح تحليلنا الاخير، فإن ما يترتب عليه هو أنه لا تعارض منطقياً بين قبول أطروحة الذاتية في الاخلاق ورفض اللأدرية الاخلاقية. فإذا كان أقصى ما يمكننا قبوله، انطلاقاً من معطيات التجربة والملاحظة، هو ان هناك علاقة واقعية، سببية او شبه سببية، بين الاحكام الاخلاقية والحالات الذاتية للمتكلم، اذن فإن الطابع الذاتي المزعوم للاحكام الاخلاقية ليس سمة ضرورية لها. فإن ما قادنا اليه تحليلنا هو أن قبول أطروحة الذاتية في الاخلاق لا يعني نفي امكان ان يكون حكم اخلاقي حكماً موضوعياً، بل لا ينفي - وهذه هي المسألة الاهم - ان يكون بمقدورنا ان نعرف، على الاقل من حيث المبدأ، أيّاً من أحكامنا الاخلاقية هو حكم موضوعي أو صادق باستقلال عن الحالات الذاتية للمتكلم. فمن الواضح انه لا يمكننا، اصلاً، ان نقول بصورة قابلة للفهم ان احكام الاخلاقية احكام ذاتية بالمعنى الذي يعيننا هنا الا اذا افترضنا مقدماً ما معنى الا يكون حكم اخلاقي ذاتياً بهذا المعنى وما معنى ان يكون حكم كهذا صادقاً باستقلال عن الحالات الذاتية للمتكلم. ولكن ان نعرف شيئاً كالامر الاخير هو ان نعرف ما معنى ان نكون في وضع ابستمائي يسمح لنا بأن نميز بين ما هو صادق موضوعياً وما ليس كذلك بين أحكامنا الاخلاقية. ولكن هذا، لا شك، يتعارض مع الأطروحة اللأدرية في الاخلاق التي تستوجب التسليم بأنه لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، ان نعرف أيّاً من أحكامنا الاخلاقية هو حكم صادق موضوعياً.

من الواضح من تحليلنا السابق أننا بحاجة الى افتراض اكثر من علاقة واقعية بين الاحكام الاخلاقية والحالات الذاتية للمتكلم للوصول الى موقف لأدري في الاخلاق. اننا، بصورة اكثر تحديداً، بحاجة الى ان نفترض ان الاحكام الاخلاقية هي أحكام ذاتية الطابع لاسباب تتعلق بمفهوم الحكم الاخلاقي، وليس لاسباب واقعية. هذا ما تفترضه الذاتية الساذجة او السيريداتية (الأتوبيوغرافية)^(١٣). إن من يتبنى الموقف الاخير ينظر الى العلاقة بين الاحكام الاخلاقية والحالات الذاتية للمتكلم، ليس من منظور الصدور المزعوم

(١٣) إن بول ادواردس هو الذي أطلق التسمية "Naive Subjectivism" على هذا الموقف: انظر:

Paul Edwards, *The Logic of Moral Discourse*, the Free Press, (Glencoe, Illinois, 1955) Chap. 2.

للسابقة عن الاخيرة او خضوعها المزعوم لتأثيرات الاخيرة، بل من منظور كون السابقة لا تؤدي وظيفة سوى الاخبار عن الاخيرة. فإن هذا الموقف لا يسمح، في الواقع، بالكلام على صدور الاحكام الاخلاقية عن حالات ذاتية او خضوعها لتأثيرات ذاتية وما اشبه ذلك، لانه موقف يقضي بالنظر الى هذه الاحكام على انها عن حالة ذاتية او اخرى تخص المتكلم.

ان ما نشير اليه الآن هو الصيغة الشخصية للذاتانية الساذجة، وهي الصيغة التي تقول ان الحكم الاخلاقي لشخص هو حكم عما يشعر به او يميل الى الشعور به هذا الشخص (او عن موقفه) تجاه موضوع هذا الحكم. ان هذا الموقف يفترض ان المحمولات الاخلاقية لا يمكن ان تُعرّف الا سياقياً^(١٤). بمعنى آخر، لا يمكننا ان نستبدل بمحمول اخلاقي اي عبارة دون ان ندخل تغييرات على الاجزاء الاخرى للجملة الاخلاقية، وذلك لانه لا توجد عبارة، ومجموعة من العبارات يمكن اعتبارها مترادفة مع المحمول الاخلاقي. فالمحمول "مستحسن خلقياً" او "واجب خلقياً"، مثلاً، ليس مترادفاً، في نظر اصحاب هذا الموقف الذاتاني، مع تعابير مثل "يوافق على" او "يجبذ" او "يرغب في". ولكن الجمل التي تحتوي على المحمولات السابقة يمكن تحليلها الى جمل تحتوي على المحمولات الاخيرة. فاذا قال شخص، مثلاً، ان عمل الاحسان مستحسن خلقياً، فإنه بإمكاننا ان نرد ما يقوله الى جملة مثل "أنا، فلان، أوافق على أو أحبذ عمل الاحسان"، أو "أنا، فلان، أميل الى الموافقة على عمل من هذا النوع". واذا قال شخص إن الحاق الأذى بالآخرين غير مستحسن خلقياً، فإنه يمكن أن نرد ما يقوله الى جملة مثل: "أنا فلان، لا أوافق على أو لا احبذ قيام الناس بأفعال تلحق الأذى بالآخرين"، أو "أنا، فلان، أميل الى عدم الموافقة على أفعال من هذا النوع". في تحليلنا الجمل الاخلاقية على هذا النحو، ما نظهره، في نظر دعاة الذاتانية الساذجة، هو أنه بإمكاننا ان نقول تماماً ما يراد قوله بواسطة الجملة الاخلاقية التي تشكل موضوع تحليلنا بدون استعمال محمولات اخلاقية البتة، وبدون الابقاء على موضوعها الاصلي.

اذا اعنا النظر في التحليل السابق، فإننا لا بد من ان نصل الى النتيجة بأن الذاتانية الساذجة، حتى في صيغتها الشخصية، تندرج تحت المذهب الطبيعي في

الاخلاق^(١٥). فإن الطبائعي في الاخلاق، كما سنين بالتفصيل في فصل لاحق من هذا الكتاب، هو من يقول بإمكان تحليل الجمل الاخلاقية، من حيث المبدأ، الى جمل لا تحتوي على محمولات اخلاقية، وجمل يمكن التحقق من صدق ما تقوله بواسطة اللجوء الى الملاحظة والتجربة. ان هذا الوصف العام للطبائعي في الاخلاق حتما ينطبق على الذاتاني الشخصي وكذلك، كما سيتضح، بعد حين، على الذاتاني الاجتماعي، فإن ما يقودنا اليه تحليلنا الذاتاني للجمل الاخلاقية هو، كما رأينا، جملة لا تحتوي على اي محمولات اخلاقية، ولكنها ايضا جملة تشير الى واقعة ما، واقعة كون المتكلم يشعر على نحو ما بخصوص موضوع الجملة الاصلية. ان واقعة كهذه هي واقعة ذاتية، لا شك، ولكنها واقعة مثل سائر الوقائع، ويمكن التحقق من وجودها، من حيث المبدأ، بواسطة الملاحظة والتجربة. ان الاحكام الاخلاقية، اذن، بناء على هذا الموقف، هي أحكام صادقة او كاذبة. فإن صدق اي حكم اخلاقي يتوقف على وجود الواقعة الذاتية التي يفترض ان هذا الحكم يشير اليها بصورة مضمرة. فاذا قلت، مثلا، ان السرقة امر لا يجوز اخلاقيا، فإن ما أقوله صادق فقط اذا كنت لا أوافق او لا اميل للموافقة على السرقة.

ما هو واضح في هذا التحليل هو ان ما يجعل حكما كالاخير صادقا، في نظر الذاتاني الشخصي، ليس شيئا متصلا بأية سمات موضوعية لموضوع الحكم الاخلاقي، بل موقف المتكلم من هذا الموضوع. واذا ركزنا الآن فقط على زعم الذاتاني بأن الحكم الاخلاقي يشير بصورة مضمرة الى وقائع ذاتية، فسنجد ان الذاتية الشخصية والذاتانية الاجتماعية تتساويان. فالذاتاني الاجتماعي، كما مر معنا، ينظر الى الاحكام الاخلاقية على انها احكام يمكن ردها الى احكام تشير فقط الى موقف الناس عموما او موقف اكثرية الناس في مجتمع المتكلم من موضوع الحكم الاصيلي. فإن قولي، مثلا، ان الوفاء بالوعد امر واجب خلقيا يعني، بناء على موقف الذاتاني الاجتماعي، ان الناس عموما، او اكثرية الناس في مجتمعي، لا يوافقون أو لا يميلون الى الموافقة على عدم الوفاء بالوعد. هنا اذن، يتوقف صدق ما اقله، ليس على اي سمات موضوعية لعدم الوفاء بالوعد، بل على ما اذا كان الناس عموما في مجتمع المتكلم لهم موقف معين من عدم الوفاء بالوعد.

(١٥) ولذلك نجد ان ريتشارد برانندت عاجلها باعتبارها شكلا من أشكال الطبائعية الاخلاقية. انظر:

. Richard Brandt, *Ethical Theory*, Prentice Hall 1959, PP. 166 - 69

ان الاحكام الاخلاقية، اذن، بناء على هذا الموقف، ما هي الا بسط لوقائع ذاتية. الفرق بين الذاتاني الشخصي والذاتاني الاجتماعي، كما هو واضح من تحليلنا، يكمن في ان السابق يحصر الوقائع الذاتية التي يفترض ان تشير اليها الاحكام الاخلاقية بصورة مضمرة في الوقائع السيريذاتية، بينما الاخير يخرجها من الاطار الذاتي للمتكلم، بحيث تصير تشتمل على وقائع ذاتية تخص عددا كبيرا من الافراد الذين ينتمون الى مجتمع المتكلم.

السؤال الذي لا بد من ان يطرح نفسه الآن هو السؤال المتعلق بكيفية التمييز بين الاحكام الاخلاقية والاحكام الذاتية التي ليست من نوع اخلاقي. فالحكم الذاتي، بالمعنى الذي يعيننا الآن، حكم يشير اما الى موقف خاص بالمتكلم (الى واقعة سيريذاتية) او يشير الى موقف يخص غير المتكلم وقد يكون مشتركا بين عدد كبير من الافراد. ولكن هناك احكاما ذاتية كثيرة بهذا المعنى بعيدة جدا عن الاخلاق. فإن قولي، مثلا، انني اكره اكل السمك او انني اميل الى ان اشعر بغضب شديد كلما رأيت شخصا بدينا او ان الناس على العموم في مجتمعنا غير معجبين بالموسيقى الكلاسيكية، هو قول ينطبق عليه وصف الحكم الذاتي. ولكن ليس فيما اقله، في هذه الحالة، ما يتصل بالاخلاق. انه الامر واضح، اذن، ان فئة الاحكام الذاتية اوسع من فئة الاحكام الاخلاقية، وما هو مطلوب من الذاتاني الآن هو تزويدنا بمعيار يمكننا من تمييز الاحكام الاخلاقية عن الاحكام الذاتية الاخرى.

ان المعيار المطلوب هنا يجده الذاتاني في طبيعة الموقف الذي يفترض ان يشير اليه الحكم الاخلاقي. بمعنى آخر، ما يجعل الحكم اخلاقيا ليس كونه فقط يشير الى موقف المتكلم او موقف الجماعة التي ينتمي اليها المتكلم من موضوع الحكم، بل كونه يشير الى موقف ذي طبيعة معينة، اي، على وجه التحديد، موقف نزيه ومتجرد^(١٦). اذن بإمكاننا الآن ان نوسع تحليلنا لحكم اخلاقي مثل "القتل عمل قبيح" ليصبح، من منظور الذاتاني الشخصي: أنا، المتكلم، لذي ميل لأن اشعر باستياء قوي تجاه افعال من نوع القتل، وهذا الميل نزيه ومتجرد، وليصبح، من منظور الذاتاني الاجتماعي: ان الناس على العموم في مجتمعي يميلون لأن يشعروا

(١٦) هذا ما نستخرجه من تحليل وسترمارك للأحكام الاخلاقية - أنظر بخاصة:

E. Westermarck, *Ethical Relativity*, (New York: Harcourt, Brace and Co., 1932),

. PP. 90 - 93

باستياء قوي تجاه افعال من نوع القتل، وهذا الميل لديهم نزيه ومتجرد. ان نقول ان هذا الميل نزيه او متجرد هو ان نقول انه لا يتأثر سوى بالسماة المجردة للفاعل الذي يشكل موضوع الاستياء، اي السماة التي تجعل منه فعل قتل، لا فعلا من نوع آخر. لا اهمية، اذن، لمن يقوم بهذا الفعل، لأن هذا لا يدخل في الصفات المجردة التي تحدد نوعه. فاذا كنت اميل لأن اشعر باستياء قوي تجاه هذا النوع من الافعال فقط عندما لا يكون الفاعل من معارفي او اصدقائي او اقربائي او فقط عندما يكون المتضرر من هذا الفعل شخصا محببا لي، فعندها لا يكون موقفني نزيها او متجردا. ولا يمكن اعتباره، في هذه الحالة، موقفا اخلاقيا.

لا بد الآن، في ضوء التحليل السابق، ان نشترط لصدق الحكم الاخلاقي شرطين، الاول هو ان يكون لدينا ميل للشعور بالاستياء تجاه موضوع الحكم والثاني هو ان يكون ميلنا نزيها ومتجردا. بتوافر هذين الشرطين، يكون الحكم الاخلاقي، حسب تحليل الذاتاني، صادقا، والا فلا يكون.^(١٧)

بهذا يكتمل عرضنا لتحليل الذاتاني الساذج للاحكام الاخلاقية. والآن علينا التركيز على مسألتين، الاولى تتعلق بأين يكمن الجانب اللأدري في هذا التحليل، والثانية تتعلق بما اذا كان في جعبة الذاتاني اي ادلة تسوغ هذا التحليل.

ان الجانب اللأدري في هذا التحليل الذاتاني يكمن في انه، وان كان يعترف بأن الاحكام الاخلاقية صادقة او كاذبة ويعترف، بالتالي، بإمكان معرفتنا لصدق ما هو صادق بينها، الا انه لا يعترف بوجود وقائع اخلاقية. فالواقعة التي تشكل موضوع معرفتنا، عندما نعرف ان حكما اخلاقيا صادرا عن شخص معين هو حكم صادق، هي واقعة ذاتية ما. ولا توجد، في نظر الذاتاني، اي واقعة مستقلة منطقيا عن هذه الواقعة الذاتية يشير اليها الحكم الاخلاقي. بمعنى آخر، ان المدلول الواقعي للحكم الاخلاقي مستنفذ برمته في اشارة هذا الحكم المضمرة الى واقعة ذاتية ما. وهكذا ان اعرف ان هذا الحكم صادق هو ان اعرف ان هذه الواقعة الذاتية حاصلة بالفعل، ولا شيء آخر وراء ذلك. اذن فإن معرفتي في هذه الحالة ليست معرفة اخلاقية، ولا يمكن ان تكون كذلك، لان موضوعها لا يمكن

(١٧) وسترمارك يفترض ان صدق الحكم الاخلاقي يمكن التحقق منه بواسطة الملاحظة.
Westermarck. Op. cit. pp. 114 - 115, and the *Original Development of the Moral Ideas* (2 Vols. Macmillan, 1932) I, pp. 17 - 18

ان يكون سوى واقعة ذاتية ما، وليس واقعة اخلاقية. لننتقل الآن الى المسألة الثانية: هل لدى الذاتاني حجج تسوغ تحليله لاحكام الاخلاقية؟ ان اهم الحجج التي يمكن تناولها في هذا الصدد يمكن تقسيمها الى ثلاثة انواع: نوع يعتمد على وقائع معينة، ثقافية وغير ثقافية، تتعلق بالممارسة الاخلاقية، ونوع يعتمد على دور العواطف في الاخلاق، ونوع يعتمد على شؤون لغوية تتعلق بلغة الاخلاق ذاتها.

الحجة التي من النوع الاول تلجأ الى ما نكتشفه على مستوى الممارسات الاخلاقية المختلفة للبشر من تباين في المواقف والآراء والاحكام الاخلاقية. فبينما نجد في بعض المجتمعات، مثلاً، تقييحا لنظام تعدد الزوجات، نجد في بعضها الآخر قبولاً له. واذا كانت هناك ثقافة لا يجد الذين نشأوا في كنفها اي ضير اخلاقي في حرق الارملة حية مع جثة زوجها الراحل، فإن هناك في المقابل اكثر من ثقافة يستنكر ابناؤها ممارسة كهذه الى اقصى حد. ان تباين المواقف والاحكام حول الشؤون الاخلاقية يطال الجزء الاكبر من تفكيرنا الاخلاقي، ولا يعكس فقط الفروقات الثقافية بين البشر. فإننا، حتى داخل الثقافة الواحدة، لا بد واجدون تبايناً في المواقف والاحكام حول الكثير من القضايا الاخلاقية. فاذا اخذنا مجتمعا كالولايات المتحدة، مثلاً، فس نجد ضمنه افراداً يقبحون الاجهاض، بينما نجد آخرين يدافعون عنه. كذلك سنجد افراداً يعارضون بشدة ممارسة الجنس قبل الزواج او استعمال موانع اصطناعية للحمل او ممارسة اللواط او الطلاق، فيما نجد غيرهم يخالفونهم الرأي في كل مسألة من هذه المسائل.

لا جدال حول هذه الوقائع التي تتعلق بالممارسات الاخلاقية للبشر. ولكن هذه الوقائع بمفردها لا يمكنها ان تسوغ الموقف القائل ان الاحكام الاخلاقية ما هي الا احكام ذاتية اما بالمعنى الشخصي او المعنى الاجتماعي^(١٨). فإن الانتقال من وقائع كهذه الى النتيجة القائلة ان الاحكام الاخلاقية ما هي الا اثباتات لوقائع ذاتية غير ممكن الا اذا افترضنا المقدمة العامة: بالنسبة لاي موضوع يوجد حوله اختلاف واسع في الرأي، لا بد ان يكون حكم كل فريق من المنازعين حكماً يشير

(١٨) يبدو ان برتراند رسل بنى قوله بذاتانية الاحكام الاخلاقية بالمعنى الذي يعيننا على وقائع من هذا النوع: أنظر:

Bertrand Russell, *Religion and Science*, (The Home Univ. Library, London, 1935), P. 238

فقط الى واقعة ذاتية خاصة بهذا الفريق. ولكن هذه المقدمة مرفوضة لاسباب واضحة. فإن هناك حالات، خارج نطاق الاخلاق، يحصل فيها اختلاف واسع في الرأي حول موضوع ما دون ان تكون الاحكام التي تعبر عن الاراء المختلفة للفرقاء احكاما ذاتية بالمعنى الذي يعيننا هنا. فإن النظرية الفرويدية في التحليل النفسي، مثلاً، تختلف حولها آراء المختصين، مثلاً تختلف اراؤهم حول صحة السلوكية النفسية وكذلك حول صحة النظرية الوظيفية في علم الاجتماع او الفردانية السوسولوجية. ان علوم الانسان، في الواقع، تشكل تربة خصبة لاختلاف الآراء والمواقف حول الكثير من الامور المنهجية وغير المنهجية، ولكن هذا وحده لا يمكن ان يسوغ الاستنتاج بأن الاحكام التي تصدر عن علماء الاجتماع او النفس او التاريخ ما هي الا احكام ذاتية بالمعنى الذي يعيننا هنا. فمن الواضح ان الذي يحكم، مثلاً، على النظرية الفرويدية او الوظيفية بالفشل لا يقول فقط: أنا، المتكلم، لا اميل الى الاعتقاد بصدق هذه النظرية، ولا يقول فقط حتى الآتي: ان المختصين على العموم لا يميلون الى الاعتقاد بصدق هذه النظرية. كذلك من يخالفه الرأي لا يقول فقط: أنا، المتكلم، اميل الى الاعتقاد بصدق هذه النظرية، او: ان المختصين على العموم يميلون الى الاعتقاد بصدقها. لاسباب كهذه فإن اصحاب الحجة التي نعالجها لا يكتفون بالقول ان هناك اختلافاً واسعاً بين البشر حول المسائل الاخلاقية، بل يتجاوزون هذا الى القول ان الحالات التي نجد فيها اختلافاً في الرأي حول مسائل اخلاقية هي من النوع الذي يستعصي الحسم فيه^(١٩). والمقصود هنا بأن خلافاً هو من النوع الذي لا يمكن الحسم فيه هو انه من النوع الذي لا ينفع فيه لجوء فريق من الفرقاء الى ادلة عقلية او تجريبية - علمية لغرض اقناع الفرقاء الآخرين وكسبهم الى جانبه. فإن الكاثوليكي الذي يعارض الاجهاض، مثلاً، لا يبدو انه سيعطي كبير وزن لحجج من النوع الذي يلجأ اى الى النتائج المترتبة على عدم السماح بالاجهاض ببعض الحالات او يلجأ الى اعتبارات عقلية مثل التي يكون الغرض منها البرهنة على ان الاجهاض لا يعني قتل شخص او البرهنة على ان للمرأة، كأى شخص

١٩) ان برتراند رسل نظر الى الخلافات الاخلاقية على أنها لا تقبل الحل عن طريق نجاح فريق من الفرقاء في اثبات وجهة نظره واقناع الآخرين. انظر:

B. Russel, *Religion and Science* op. cit. pp. 229 - 30. Paul Schilpp (ed.) *Philosophy*

. of B. Russell, Evanston Chicago, Northwestern Univ., 1944, P. 721.

آخر، الحق في ان تفعل في جسدها ما تشاء.

في ضوء ما تقدم تتخذ الحجة التي تشكل موضوع نقاشنا الصيغة التالية:

١ - في كل الحالات التي نجد فيها اختلافا واسعا في الرأي حول قضايا من نوع معين وتكون الخلافات التي تنشأ حول هذه القضايا من النوع الذي يستعصي على الحل، لا يكون الحكم الذي يصدر عن اي شخص حول هذه القضايا سوى حكم يشير الى واقعة ذاتية.

٢ - ان الاخلاق حالة من الحالات التي نجد فيها اختلافا واسعا في الرأي حول القضايا التي تخص الاخلاق وتكون فيها الخلافات التي تنشأ حول هذه القضايا من النوع الذي يستعصي على الحل.

٣ - اذن، ان الاحكام الاخلاقية ما هي سوى احكام تشير الى وقائع ذاتية. ان المقدمة الاولى لهذه الحجة تفترض أمرين كلاهما مشكوك فيه، في نظري، وهما: اولاً، ان تكرر الخلافات حول نفس المسائل، على الرغم من لجوء المنازعين الى شتى الأدلة من عقلية وتجريبية، هو برهان على ان هذه الأدلة ليست ذات أهمية منطقية في هذا الصدد. انها في افضل حال ذات أهمية سيكولوجية. ولكن - وهنا نأتي الى الامر الثاني المفترض في المقدمة الاولى - اذا لم تكن هذه الأدلة ذات أهمية منطقية، اذن فلن احكام المنازعين ليست سوى احكام ذاتية، بمعنى انها لا تشير سوى الى وقائع ذاتية.

ان الامر الاول الذي تفترضه المقدمة الاولى مرفوض لسببين رئيسين. اولاً، ان تكرر الخلافات حول نفس المسائل، على الرغم من لجوء المنازعين الى أدلة لحلها لا يعني وحده ان لا أهمية منطقية لهذه الأدلة. ان هناك، مثلاً، حالات من خارج الاخلاق نجد فيها خلافات تتكرر حول نفس الامور، على الرغم من لجوء المنازعين باستمرار لشتى الأدلة لحلها، وعلى الرغم مما لبعض هذه الأدلة من أهمية منطقية لغرض حل هذه الخلافات. ان الخلافات التي نجدها حول وجود اشباح او حول ما اذا كان الانسان مخيراً ام مسيراً او حول ما اذا كان العنصر الابيض متفوقاً عقلياً على العنصر الاسود أو حول امكان عودة الاموات الى الحياة (امكان البعث) هي حتماً من النوع الذي اشير اليه. ان هذه الخلافات ما زالت معنا منذ فترة بعيدة، وأرجح انها ستبقى معنا الى أمد بعيد، على الرغم من وجود أدلة لصالح موقف فريق او آخر من المنازعين. ان تكرر هذه الخلافات، اذن، لا يمكن ان يعني وحده ان الأدلة التي يلجأ اليها الفرقاء، كاثثة ما كانت، لا يمكن ان تكون ذات أهمية منطقية بخصوص الحسم في هذه الخلافات. لا اظن احداً

يقول، مثلاً، انه لا اهمية منطقية للنتائج التي تقدمها لنا اختبارات معامل الذكاء التي نجريها باستمرار على الابيض والاسود او للتفسيرات التي ترد التفاوت في هذه النتائج الى عوامل بيئية، وليس الى عوامل بيولوجية، انه لا اهمية منطقية لها بخصوص حسم الخلاف حول تفوق الابيض عقلياً على الاسود. كذلك لا اظن احداً ينفي ما لتحليلنا لمفهوم الهوية الشخصية من اهمية منطقية في حسم الخلاف حول مسألة امكان عودة الاموات الى الحياة (امكانية البعث)^(٢٠)، او ما لتحليلنا لمفهوم الحرية من اهمية منطقية في حسم الخلاف حول ما اذا كان الانسان مخيراً ام مسيراً^(٢١). ولكن كما هو واضح من هذه الامثلة، فإن وجود ادلة من نوع عقلي او تجريبي لها اهمية منطقية في حسم الخلافات المعنية لا يتعارض مع كون هذه الخلافات هي من النوع الذي يظل يتكرر، اي من النوع الذي لا تكفي الادلة المذكورة لوضع حد له.

ثانياً، ان هناك تفسيراً معقولاً لاستمرار خلافات من هذا النوع لا يتعارض مطلقاً مع النظر الى الادلة التي نلجأ اليها لحل هذه الخلافات على أنها ذات أهمية منطقية في هذا الصدد. هذا التفسير هو تفسير اجتماعي - ثقافي. بمعنى آخر، يبدو ان هناك اعتقادات اصبحت، لسبب او لآخر، جزءاً لا يتجزأ من ثقافة جماعة معينة وترسخت على نحو عميق في عقول افراد هذه الجماعة عن طريق التنشئة الاجتماعية، بحيث صار من الصعب جداً، ان لم يكن من المستحيل، لمن يتحدى هذه المعتقدات ان يقنع الذين ترسخت فيهم هذه المعتقدات، عن طريق الادلة العقلية او التجريبية، بعدم صواب موقفهم. ان الابيض الذي نشأ وترعرع في أعماق جنوب الولايات المتحدة نشأ وترعرع في ظل ثقافة فرعية وصل فيها الاعتقاد بتفوق الابيض على الاسود عقلياً الى ان يصير امراً مفروغاً منه. وقد شرب الابيض هذه الفكرة منذ نعومة اظفاره فترسخت فيه واستحوذت على عقله

(٢٠) انظر حول هذه المسألة:

Terence Penelhum, *Survival and Disembodied Existence*, (Routledge and Kegan

. Paul, 1970)

(٢١) اذا اكتشفنا، مثلاً، عن طريق التحليل ان الهوية الجسدية هي المعيار الاساسي للهوية الشخصية، فإننا نقطع بهذا أشواطاً كبيرة في اتجاه إيجاد حل لمشكلة امكان الحياة بعد الموت. كذلك اذا اكتشفنا، مثلاً، عن طريق التحليل ان الحرية لا يجوز ان تفهم بمعنى ضد - سبي، فإن هذا يضعنا في وضع افضل بكثير للتصدي لشكالات مثل مشكلة التوفيق بين الحرية والحتمية.

على نحو لم يعد ينفع معه اللجوء الى اي دليل لغرض اقناعه بعدم صوابها. والشخص الذي نشأ في ظل ثقافة دينية، اسلامية او مسيحية، وترسخت في ذهنه، عن طريق تربيته الدينية الصارمة، فكرة العقاب والثواب الاخريين لا يمكنه، لاسباب سيكولوجية، وليس لاسباب منطقية، أن يتقبل فكرة ان الموت الجسدي للشخص يعني نهاية هذا الشخص. ولذلك فهمنا قدمنا له من تحليل منطقية تتعلق بمفهوم الهوية الشخصية ومفهوم الموت او من أدلة تجريبية تتعلق بالنتائج الواقعية المترتبة على فناء الجسد وما اشبه ذلك، فإننا سنجد ان ادلة كهذه لا يمكن ان تنجح، على العموم، في زحزحة شخص كهذا عن اعتقاده.

ان امثلة من النوع الذي نلجأ اليه هنا تبين ان القضايا التي تشكل مدار الخلاف في الحالات التي تعيننا هي من النوع الذي يصعب على بعض الناس ان يكونوا حياديين ومتجردين بخصوصه لاسباب تتعلق بتربيتهم والظروف البيئية التي نشأوا في كنفها والتأثيرات التي خضعوا لها. فإن اسبابا كهذه هي المسؤولة عن ترسيخ تصورات واعتقادات معينة في اذهان الناس تجعل من المتعذر عليهم الا ينحازوا بقوة لمواقف معينة، دون غيرها. واذا صح هذا، اذن فإن الاحكام التي يصدرونها في المسائل الخلافية التي ترتبط بحالات كالتي تعيننا هنا تكون احكاما ذاتية بالمعنى الاول، اي احكاما متحيزة وغير متجردة. ولكن هذا لا يعني، كما رأينا في معالجتنا لموقف الذاتانية في الاخلاق، انها ليست احكاما يمكن ان تكذب او تصدق، بغض النظر عن المواقف الذاتية لاصحابها. فإن حكم الابيض في جنوب الولايات المتحدة او جنوب افريقيا بأنه متفوق عقليا على الاسود او حكم المسلم بأن الاموات سيبعثون من قبورهم هو حتما حكم يمكن ان يصدق او يكذب، بغض النظر عن الموقف الذاتي لصاحبه. فلا تحيز او عدم تجرد صاحبه ولا تمسكه العنيد به في وجه كل الادلة المعاكسة التي يمكن ان يواجه بها يمكن ان يعنيا وحدهما انه حكم لا يرتبط صدقه منطقيا بالادلة الموضوعية، من عقلية وتجريبية.

ان الامر الثاني الذي تفترضه المقدمة الاولى للحجة التي تشكل مدار نقاشنا هو انه اذا لم تكن للادلة التي نلجأ اليها لحل خلافات من النوع الذي يعيننا هنا اهمية منطقية، اذن فإن احكام الفرقاء ليست سوى احكام ذاتية، بمعنى انها لا تشير سوى الى وقائع ذاتية. هذا الافتراض الثاني الذي تنطوي عليه المقدمة الاولى مشكوك فيه ايضا. فلو سلمنا جدلا بأن الادلة التي نلجأ اليها في الحالات التي

تعني هنا ليست ذات أهمية منطقية لغرض حل الخلافات المعنية وأنه لا أدلة، حتى من حيث المبدأ، يمكن أن تكون ذات أهمية منطقية في هذا الصدد، لما تحتم علينا أن نستنتج أن أحكام الفرقاء المنازعين هي أحكام ذاتية بالمعنى الوصفي، لأن تسليمنا لا يتعارض منطقياً مع حساباتها ذاتية بالمعنى التعبيري. بمعنى آخر، فإن ما نسلم به، في هذه الحالة، ليس لصالح الذاتية الساذجة أو الوصفية أكثر مما هو لصالح الذاتية التعبيرية. فإنه لأمر واضح أن الجملة التي لا تستعمل سوى للتعبير عن مشاعر أو انفعالات المتكلم هي جملة لا تعبر عن قضية من أي نوع، وبالتالي فإن ما تقوله ليس شيئاً يمكن أن يصدق أو يكذب حتى من حيث المبدأ. وإذا صح هذا، إذن فإنه ليس من باب الخطأ فحسب أن نقول أن هناك أدلة من نوع أو آخر تثبت صدق أو عدم صدق ما تقوله هذه الجملة، بل إنه لأمر غير متماسك منطقياً أن نقول شيئاً كهذا. إذن فعندما نواجه بحالة من النوع الذي لا تكون فيه لأي أدلة أهمية منطقية بالنسبة لحل خلاف ما، فقد يكون التفسير لعدم أهمية هذه الأدلة في هذا الصدد أن أحكام الفرقاء هي أحكام ذاتية بالمعنى التعبيري. ولذلك فإنه لا يكفي هنا أن نلجأ إلى عدم أهمية الأدلة لحسم الخلاف للاستنتاج بأن أحكام الفرقاء هي أحكام ذاتية بالمعنى الوصفي، أي أحكام تشير إلى وقائع ذاتية، ليس إلا.

نتنقل الآن إلى المقدمة الثانية لهذه الحجة. هذه المقدمة تقول، كما رأينا، أن الأخلاق حالة من الحالات التي نجد فيها اختلافاً واسعاً في الرأي حول القضايا التي تخص الأخلاق وتكون فيها الخلافات التي تنشأ حول هذه القضايا من النوع الذي يستعصي على الحل. لا نريد أن نناقش هنا الادعاء القائل أن هناك مسائل خلافية كثيرة في الأخلاق. ولكن ما نريد التنبيه إليه هو أن هذا لا يعني، بالضرورة، أن الخلافات التي نجدها في الأخلاق هي خلافات حول شؤون أساسية في الأخلاق، أي هي خلافات أخلاقية بالمعنى الخالص. لا شك أننا سنجد على مستوى المواقف التي تخضع للتقييم الأخلاقي تعارضاً واختلافاً واسعاً في الرأي حول الكثير من القضايا كالأجهاض وقتل الرحمة والمساواة بين الجنسين والتمييز العنصري وممارسة الجنس قبل الزواج ونظام تعدد الزوجات ونظام الملكية الخاصة والطريقة الفضلى لتنظيم المجتمع وغير ذلك من القضايا. ولكن إذا مَحَصْنَا النظر في الكثير من الخلافات التي تنشأ حول قضايا كهذه، نجد أنها في حقيقة أمرها ما هي سوى خلافات حول شؤون واقعية أو أحياناً فلسفية تحت ستار

اخلاقي. لتأخذ، مثلاً، الخلاف الذي نجده حول المساواة بين الجنسين أو التمييز العنصري. انه قد يظهر لنا في البداية في ثوب خلاف اخلاقي، فنجد فريقاً يحكم على عدم المساواة بين الجنسين أو يحكم على التمييز العنصري بأنه امر خاطيء خلقياً، بينما نجد الفريق الآخر يخالفه في هذا الرأي. ولكن سرعان ما نكتشف، بعد احتدام النقاش بين الفريقين، ان هذا الخلاف هو حول شؤون واقعية، أي يتعلق بأسئلة واقعية مثل: هل الابيض متفوق عقلياً على الاجناس الاخرى؟ هل المرأة مهيأة، بحكم تركيبها البيولوجي، للقيام بالاعباء التي يقوم بها الرجل؟ وما اشبه ذلك من الاسئلة.

ان خلافات كالتى تعيننا هنا قد تكون احياناً حول شؤون فلسفية وليس واقعية. ان هذا ينطبق على خلاف كالخلاف الذي نجده حول الاجهاض. هنا ايضا يظهر هذا الخلاف في البداية في ثوب اخلاقي ولكنه سرعان ما يكشف عن وجهه الحقيقي، فنكتشف انه خلاف من نوع فلسفي او شبه فلسفي حول معنى الشخص، لأن ما يصبح واضحاً هو ان الفرقاء مختلفون حول ما اذا كان الاجهاض يعني قتل شخص او لا. ولكن هذا يستلزم تحليل مفهوم الشخص لغرض معرفة ما اذا كان هذا المفهوم ينطبق على الجنين وفي اي مرحلة من مراحل نموه ام لا ينطبق. ولكن الاسئلة التي هي من النوع الاخير هي اسئلة فلسفية او شبه فلسفية.

ان ما تظهره حالات من النوع الذي نعالجه هو ان الفرقاء لا يختلفون حول المبدأ أو المعيار اخلاقي الذي يجب تطبيقه على وضع معين، بل على ما اذا كان الامر الذي يدور حوله الخلاف يستدعي تطبيق هذا المعيار ام لا^(٢٢). ان الجزء الاكبر من الخلافات التي تنشأ في سياق اخلاقي هي، في نظري، خلافات من هذا النوع. وهذا لا ينطبق فقط على الخلافات التي تنشأ بين أفراد المجتمع الواحد

(٢٢) ان الخلاف الذي هو من نوع اخلاقي خالص هو الخلاف الذي يبقى بين المنازعين بعد ان يتفقوا حول كل الوقائع. فإذا اتفق، مثلاً غائي كجون ستورات مل وديونطولوجي ككنط على ان فعلاً ما قام به شخص ما هو فعل حقق اكثر ما امكن من السعادة وعلى انه الفعل الوحيد، من بين الافعال التي كانت متاحة لهذا الشخص، الذي كانت له هذه السمّة، فإن هذا لن يعني اتفاقهما حول كون الشخص المعني قام بواجبه الخلقي. فإن مل يعتبر تحقيق نتائج كالتى حققها الشخص المعني المعيار الاخير للاخلاق، بينما كنط، بحكم نظريته الديونطولوجية، لا يجد في تحقيق نتائج من أي نوع كان أية اهمية لتقرير القيمة الخلقية للفعل.

او الثقافة الواحدة، بل وينطبق ايضا، كما سنبين فيما بعد في معالجتنا للمذهب النسبي في الاخلاق، حتى على الحالات التي يكون فيها الفرقاء منتمين الى مجتمعات او ثقافات مختلفة. واذا صح تحليلنا، اذن فإن المقدمة الثانية للحجة التي نعالجها مرفوضة لانها تفترض ان هناك اختلافا واسعا في الرأي حول الامور الاخلاقية، بينما ما يبينه تحليلنا هو ان المرجح ان يكون الاختلاف في معظم الحالات التي من النوع الذي يعنينا حول شؤون خارجة عن الاخلاق.

قد يقبل الذاتاني النتيجة الاخيرة التي توصلنا اليها، ومع ذلك، يصر على موقفه. فما هو هام، من زاوية نظره، هو وجود حالات، ولو قليلة، تكون فيها الخلافات التي تنشأ في سياق اخلاقي حول شؤون اخلاقية، أي خلافات اخلاقية اساسية. ان اهمية حالات كهذه لاغراضه، وان كانت قليلة، تكمن في أنها حالات خلافات من النوع الذي يمكن وضع حد له، ولكن لا يمكن الحسم فيه. وهذا وحده يكفي للبرهنة، في نظر الذاتاني، على ان الخلافات الاخلاقية الاساسية هي خلافات في الموقف وليست خلافات في الاعتقاد.^(٢٣)

ان النظر الى الخلافات الاخلاقية على هذا النحو يرتبط بالنظرية الانفعالية التي سنعالجها بعد حين. المهم لاغراضنا الآن انه حتى لو سلمنا بالنظر الى الخلافات الاخلاقية الاساسية على هذا النحو، فإن هذا لا يعزز موقف الذاتاني الوصفي اكثر مما يعزز الذاتاني التعبيري. ولكن، كما سنبين بعد حين في معالجتنا للنظرية الانفعالية، فإنه لا يعزز لا هذا ولا ذاك.

نتقل الآن الى النوع الثاني من الحجج التي يلجأ اليها الذاتاني. ان هذا النوع نجده لدى وسترمارك، وهو يعتمد بقوة على الدور المزعوم للمواظف والميول الذاتية في الاخلاق^(٢٤). ما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو ان الاحكام الاخلاقية لشخص ما ترتبط سببيا بمشاعره الخاصة وميوله الذاتية. فإن الانسان، عندما يحكم على أمر معين على انه مستحسن او غير مستحسن خلقيا، فإن ما يدفعه الى اصدار هذا الحكم هو ميله للموافقة أو عدم الموافقة على هذا الامر. واذا صح هذا، في نظر اصحاب هذه الحجة، اذن فلا يمكن ان تكون الاحكام الاخلاقية موضوعية، بل أحكاما لا تشير سوى الى وقائع ذاتية.

(٢٣) Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, (Yale University Press, 1944), PP. 1 - 20

(٢٤) أنظر حول هذه المسألة:

Paul Edwards, *The Logic of Moral Discourse*, op. cit, P. 55

ان حجة كهذه معرضة لعدة انتقادات واضحة. فمن جهة، ان مقدمتها الاساسية مشكوك فيها، ومن جهة ثانية، فحتى لو سلمنا بهذه المقدمة فإن هذا لا يفرض علينا منطقيا التسليم بالنتيجة. ان المقدمة حتما مشكوك فيها، اذا كان القصد منها اثبات ان حالة ذاتية ما هي شرط ضروري وكاف، من الوجهة السببية، للوصول الى الحكم الاخلاقي. قد يسلم واحدنا هنا مع ديفيد هيوم بأنه لو لم تكن للبشر رغبات وميول، وبالتالي نزعة للموافقة على بعض الامور ولعدم الموافقة على بعضها الآخر، لما صدرت عنهم اية احكام اخلاقية على الاطلاق. في الواقع اننا نقبل بوجهة نظر مماثلة، وسنحاول ان نبين في فصل لاحق ان القيم الخلقية هي قيم انسانية بمعنى ان الانسان، من حيث هو كائن له رغبات ومشاعر وميول، هو مصدر هذه القيم. ولكن كل ما يعنيه هذا هو ان وجود كائن، كالانسان، ذي رغبات وميول شرط ضروري لوجود الاخلاق. فالكائن الذي لا ينجذب الى اي شيء على الاطلاق ولا ينفر من اي شيء على الاطلاق لن يكون ذا ميل للحكم على اي شيء على انه حسن او عاطل. ولكن هذا لا يعني ان حكمه على اي شيء على انه حسن أو عاطل لا يجد اساسا له سوى في رغباته. ان حكمه هذا، لا شك، يفترض مسبقا أنه كائن ذو رغبات، ولكن هذا لا يعني ان اصداره هذا الحكم يجد تفسيره التام في رغبة او اخرى من رغباته. ولكن حتى لو سلمنا بأن الرغبات شرط ضروري وكاف لاصدار الاحكام الاخلاقية، فإن هذا لا يمكن ان يعني، بدون اللجوء الى مقدمات اضافية، ان الاحكام الاخلاقية لا تشير سوى الى رغبات المتكلم^(٢٥). فإن استنتاجا كهذا يستوجب منا ان نفعل المستحيل، اي ان نقلب علاقة سببية الى علاقة منطقية. فالمقدمة تقول، كما رأينا، ان العلاقة بين الاحكام الاخلاقية والحالات الذاتية هي علاقة سببية، بمعنى ان اصدار شخص لحكم اخلاقي يجد سببه الضروري والكافي في حالة من حالاته الذاتية. ولكن اذا اخذنا نتيجة الحجة التي نعالجها، فإن ما نقوله هو ان الاحكام الاخلاقية ما هي سوى احكام تشير الى وقائع ذاتية. ولكن هذا يعني، بدوره، ان شخصا يحكم، مثلا، بأن مساعدة المحتاجين امر مستحسن ويقول في الوقت نفسه انه لا يميل شخصيا الى الموافقة على مساعدة المحتاجين، ان

(٢٥) كذلك يجب التنبيه هنا الى ان التسليم بالمقدمة لا يدعم ايضا موقف الذاتانية الاجتماعية. فإن نسلم بأن الرغبات الجمعية ضرورية وكافية لاصدار الاحكام الاخلاقية لا يعني وحده ان هذه الاحكام هي عن هذه الرغبات الجمعية.

شخصاً كهذا يزج بنفسه في تناقض. ولكن اذا كانت العلاقة مجرد علاقة سببية بين اصدار الحكم الاخلاقي ووجود المتكلم في الحالة الذاتية المناسبة، اذن فلا تناقض منطقياً في اصدار الشخص حكماً اخلاقياً غير الذي تستوجهه سببياً حالته الذاتية. اذن فإن الحجة التي بين أيدينا الآن غير صحيحة، لأن التسليم بصدق المقدمة لا يتعارض منطقياً مع الافتراض القائل ان الحكم الاخلاقي لاي شخص مستقل منطقياً، وان لم يكن سببياً، عن الحالات الذاتية لهذا الشخص. ولكن هذا يعني ان التسليم بصدق المقدمة لا يتعارض منطقياً مع عدم التسليم بأن الاحكام الاخلاقية ما هي سوى أحكام تشير الى وقائع ذاتية.

بإمكاننا ان نبين خطأ هذه الحجة على نحو آخر. توجد، مثلاً، أحكام موضوعية بمعنى انها احكام من النوع الذي يمكننا ان نعرف صدقه او عدم صدقه باستقلال عن معرفتنا للحالات الذاتية للمتكلم، ومع ذلك، فإن صدورها عن المتكلم قد يجد تفسيره التام في حالاته الذاتية، ليس الا. فإن حكماً مثل حكم الادبية مي زيادة بأن أقرباءها يتآمرون عليها ويخططون للاستيلاء على ميراثها هو، بدون ادنى شك، حكم موضوعي بالمعنى الذي يعنينا هنا. فإما اقرباؤها يتآمرون عليها، كما تدعي، أو لا يتآمرون. فالامر لا يتعلق بموقفها من اقربائها، ولا بأي حالة ذاتية من حالاتها. انه بإمكاننا هنا ان نعرف، من حيث المبدأ، ما اذا كان ما ادعته مي زيادة من تأمر اقربائها عليها صادقاً او غير صادق باستقلال عن معرفتنا لاي أمر يتعلق بحالاتها الذاتية، كائنة ما كانت. ولكن لنفترض الآن اننا اكتشفنا ان ما اتهمها به قريب من اقربائها صحيح، وهو ان ادعاءها بأن اقرباءها يتآمرون عليها مصدره حالة نفسية مرضية أو هوس نفسي ما استحوز عليها في آخر حياتها. في هذه الحالة ما يصدق على مي زيادة هو ان هناك علاقة سببية بين حالتها النفسية، كائنة ما كانت، وادعائها بأن اقرباءها يتآمرون عليها، ولو لم تكن في هذه الحالة، لما اصدرت هذا الحكم على اقربائها. ولكن من الواضح ان هذا لا يغير شيئاً في طبيعة الحكم الموضوعية. ان التسليم بما اتهمها به قريبها لا يلزمنا سوى بأن نقول انه ليس لدى مي زيادة أساس موضوعي لاصدار الحكم المعني على اقربائها، أي انه حكم يصدر عن حالتها النفسية المرضية، ولكنه يظل حكماً موضوعياً بمعنى انه من النوع الذي نعرف صدقه او عدم صدقه باستقلال عن معرفتنا لحالاتها الذاتية. والدليل القاطع على ذلك انه حكم قد يكون صادقاً، حتى لو اتفق ان التهمة التي وجهها اليها قريبها تهمة صادقة. فإن هذا يبين ان

معرفتنا ان الحكم صادر عن حالتها النفسية المرضية لا تتضمن، بالضرورة، معرفتنا لكونه حكماً كاذباً. اذن فإن صدقه او عدم صدقه امر مستقل منطقياً عن حالاتها الذاتية، وبالتالي فإنه حكم موضوعي.

نتقل الآن الى النوع الثالث من الحجج التي يلجأ اليها الذاتاني. هذا النوع، كما رأينا في البداية، يقوم على اعتبارات لغوية. يدعي الذاتاني هنا أننا اذا محصنا النظر في كيفية استعمال البشر للغة الاخلاقية، فلا بد ان نكتشف انهم عندما يصدرون حكماً اخلاقياً، فليمنهم على العموم، بل ربما في كل الحالات لا يمانعون في استبدال حكم ذاتي به. ليس هذا فحسب، بل اننا لا بد ان نكتشف ايضاً انهم في حالات كثيرة يقومون فعلاً باستبدال حكم ذاتي به^(٢٦). ان شخصاً يحكم على الاجهاض او قتل الرحمة، مثلاً، بأنه عمل سيء لن يتردد مطلقاً في ان يجيب بالاجاب عن سؤالنا اياه: هل تعني انك لا توافق على عمل من هذا النوع؟ وان شخصاً يحكم على بيغن بأنه رجل شرير لن يمانع بأن يستبدل به حكماً مثل "انني غير معجب ببيغن البتة"، أو "انني انفر بقوة من هذا الرجل وأعماله". بصورة اكثر تعميمياً، لا نميل الى ان نحكم على أمر ما على أنه خير أو حسن او واجب او مرغوب فيه الا في الحالات التي يكون لدينا فيها موقف ايجابي من هذا الامر. وكذلك فإننا لا نميل الى ان نحكم على أمر ما بعكس هذا الا في الحالات التي يكون لنا فيها موقف سلبي من هذا الامر. انه يبدو متناقضاً منطقياً ان يقول شخص، مثلاً، ان بيغن رجل شرير، ولكنني لا أنفر منه ولا من اي عمل من اعماله او ان يقول شخص ان الوفاء بالوعد امر واجب ولكنني لا اميل للموافقة على افعال من هذا النوع.

ان حجة من النوع الذي يلجأ الى اعتبارات لغوية هي سيف ذو حدين. فمثلما قد نجد حالات من استعمالنا للغة الاخلاقية مؤيدة الى حد ما لموقف الذاتاني، فإننا قد نجد حالات اخرى لا تؤيد هذا الموقف. انني اعتقد، في الواقع، اننا اذا محصنا النظر ملياً في استعمالنا للغة الاخلاقية، فما سنكتشفه لا بد ان يشكل دحضا قوياً لموقف الذاتاني. ان هناك ثلاثة اعتبارات لغوية، على الاقل، تؤيد وجهة نظرنا هذه:

(٢٦) انظر:

. Paul Edwards, op. cit, PP. 56 - 57

أولاً، اننا لا ننظر الى وقائع كالتى تبرهن على ان صاحب الحكم الاخلاقي ذو موقف معين من موضوع هذا الحكم على أنها تبرهن ايضا، على صدق هذا الحكم. اننا لا نميل البتة الى النظر الى وقائع من النوع السابق على انها من النوع المناسب منطقياً للبرهنة على صدق او عدم صدق حكم اخلاقي ما. فالوقائع التى تبرهن لنا، مثلاً، على ان شخصاً ما لا يميل الى الموافقة على الاجهاض هي وقائع سيرى ذاتية، مثل واقعة كون هذا الشخص نشأ نشأة كاثوليكية محافظة وترسخت فيه تعاليم وقيم الكنيسة الكاثوليكية على نحو عميق وما أشبه ذلك من وقائع. ولكن أي تمحيص دقيق في كيفية استعمالنا للغة الاخلاقية لا بد ان يبين ان وقائع سيرى ذاتية من هذا النوع او غيره هي بدون اهمية على الاطلاق لمعرفة ما اذا كان الاجهاض حسناً أم لا^(٢٧). واذا صح ما نقوله، اذن فلا يمكن اعتبار الحكم الاخلاقي متكافئاً منطقياً مع حكم ذاتي (اي حكم يشير فقط الى واقعة ذاتية). فعندما يوجد تكافؤ منطقي بين حكمين او قضيتين، فإنه لا يمكن ان توجد وقائع تثبت صدق الحكم الاول او القضية الاولى ولا تثبت صدق الحكم الثاني او القضية الثانية. فإن قولي، مثلاً ان عادلاً اعزب متكافئاً منطقياً مع قولي ان عادلاً غير متزوج، ولا يمكن هنا ان توجد واقعة، كاثنة ما كانت، تثبت صدق الاول ولا تثبت صدق الثاني. وهكذا يتضح انه اذا كانت الوقائع التى من النوع الاتويوغرافي غير ذات اهمية منطقية بخصوص اثبات صدق او عدم صدق اي حكم اخلاقي، اذن فلا يمكن ان يكون اي حكم اخلاقي متكافئاً منطقياً مع اي حكم لا يشير سوى الى وقائع ذاتية^(٢٨).

ثانياً، ان اي تدبر معقول للغة الاخلاقية لا بد ان يكشف لنا انه ليس بالامر غير المتناسك منطقياً ان يشك واحدنا في صحة حكمه الاخلاقي دون ان

(٢٧) أنظر حول هذه المسألة:

M. Singer, "Moral Skepticism", in C. L. Carter, op. cit, pp. 86 - 87; p. Edwards, op. cit, pp. 57 - 64.

(٢٨) بإمكاننا هنا ان نستعمل حجة مماثلة لدحض الذاتية الاجتماعية. فإن وقائع من نوع ان المجتمع لا يميل للموافقة على افعال من نوع معين او من نوع ان الرأي العام الاخلاقي يعارض افعالاً من نوع معين ليست ذات اهمية منطقية في اثبات صدق او عدم صدق الاحكام الاخلاقية. وهذا، بدوره، يعني انه لا يمكن ان يكون اي حكم اخلاقي متكافئاً منطقياً مع اي حكم لا يشير سوى الى وقائع من النوع الاجتماعي، وقائع ترتبط بخاصة، بموقف المجتمع من هذه القضية او تلك.

يشك مطلقا في موقفه الذاتي من موضوع هذا الحكم . فقد يشعر واحدنا بميل قوي لتقبيح ممارسة الجنس قبل الزواج، ومع ذلك فقد تراوده الشكوك احيانا فيما اذا كان حكمه الاخلاقي على ممارسة الجنس قبل الزواج حكما صحيحا . فقد يعترف لنفسه، مثلا، انه يميل الى تقبيح ممارسة الجنس قبل الزواج، لا لسبب سوى انه نشأ في بيئة دينية محافظة، وأنه لو لم ينشأ في هذه البيئة، لما كان له، على الأرجح، هذا الموقف من هذه الممارسة . ولو تابع هذا الشخص متسائلا: "ومن يدري، فقد يكون الموقف المعاكس هو الموقف الصحيح"، فإنه بدون أدنى شك لا يكون قد قال شيئا غير متعاسك منطقيا، على الرغم من انه يعرف ان موقفه من الممارسة المذكورة موقف سلبي، ولكنه لا يدعي نفس المعرفة لصحة حكمه الاخلاقي على هذه الممارسة . ولكن من الواضح انه لو كان الحكم الاخلاقي متكافئا مع حكم ذاتي لا يشير سوى الى ميل المتكلم لتقبيح موضوع الحكم الاخلاقي، لكان أمرا غير متعاسك منطقيا للمتكلم ان يشير شكوكا حول صحة الحكم الاخلاقي . فإن هذا، بحكم التكافؤ المنطقي بين الحكمين، سيتضمن اثارة نفس الشكوك حول الحكم الذاتي، بينما من الواضح ان الحكم الذاتي غير قابل للشك من منظور المتكلم . قد نشك نحن، لسبب او لآخر، فيما اذا كان للمتكلم موقف من ممارسة الجنس قبل الزواج كالموقف الذي يدعيه، ولكنه هو نفسه لا يمكنه ان يشك فيما اذا كان هذا موقفه . انه، بمعنى آخر، يمكنه ان يشك فيما اذا كان هذا الموقف هو الموقف المسوغ اخلاقيا، ولكنه لا يمكنه في مثالنا السابق ان يشك فيما اذا كان هذا الموقف هو موقفه . وهذا دليل قاطع على عدم وجود تكافؤ منطقي بين حكمه الاخلاقي واثباته موقفا سلبيا من موضوع هذا الحكم .

ان لحجتنا الاخيرة جانبا يعيدنا الى حجتنا السابقة وجانبا مستقلا عن حجتنا السابقة . فمن جهة، فإن ما تقوله هذه الحجة هو انه اذا وجد اي اعتبار يدعو للشك في صدق حكم اخلاقي، فإن هذا ايضا لا بد ان يدعو للشك في صدق اثبات صاحب هذا الحكم موقفا ذاتيا معينا ازاء موضوع الحكم الاخلاقي، على افتراض ان اطروحة الذاتاني صادقة . فالاطروحة الاخيرة تدعي وجود تكافؤ منطقي بين الحكم الاخلاقي واثبات المتكلم موقفا ذاتيا معينا ازاء موضوع هذا الحكم . ولكن كما بينا في حجتنا السابقة، فعندما يوجد تكافؤ منطقي بين حكمين، فإن اي اعتبارات تبرهن على صدق او عدم صدق واحد منهما تكفي للبرهنة على صدق او عدم صدق الآخر . ولكن هذا يعني، بدوره، ان اي

اعتبارات من النوع الذي يثير شكوكا حول صدق واحدما تكفي لاثارة شكوك حول صدق الآخر، والا فلا تكافؤ منطقيا بينهما. وما بيناه في حجتنا السابقة هو ان هناك اعتبارات قد تدعو المتكلم لاثارة شكوك حول صدق حكمه الاخلاقي، دون ان يعني هذا مطلقا انها تثير شكوكا حول ما اذا كان له فعلا موقف معين من موضوع هذا الحكم، مما يبرهن على ان اطروحة الذاتاني مرفوضة.

ولكن حجتنا الاخيرة ذات جانب آخر يجعلها مستقلة عن حجتنا السابقة. وهذا الجانب يرتبط باستنتاجنا عدم وجود تكافؤ منطقي بين الاحكام الاخلاقية والاحكام التي لا تشير سوى الى وقائع ذاتية على اساس ان للاحكام الاخيرة طبيعة منطقية لا يمكن ان تكون للسابقة. فإن اثبات شخص انه ينفّر بقوة من افعال من نوع معين لا معنى لاعتباره، من زاوية نظره، موضوعا يمكننا لشكوكه الا اذا كان هذا الحكم يتضمن شيئا عن ردود فعله الماضية ازاء افعال من النوع المعني او تنبئ عن ردود فعله المقبلة ازاء هذا النوع من الافعال. ولكن ما يعيننا في حجتنا الاخيرة هو حالات من النوع الذي قد يثير فيه الشخص شكوكا حول ما اذا كان الحكم الاخلاقي الذي يصدره حول أفعال من النوع المعني صادقا في الوقت الذي يشعر فيه بنفور قوي من أفعال كهذه. اننا نفترض هنا انه في وضع يعي فيه مباشرة حالته الذاتية - نفوره القوي من الافعال المعنية - وان ما يشير اليه حكمه الذاتي هو هذه الحالة الذاتية. وهنا لا معنى للقول انه قد توجد اعتبارات تقود الى اثاره شكوك المتكلم في صدق هذا الحكم الذاتي. فإن طبيعة احكام كهذه تجعلها مسوغة لذاتها، بمعنى ان اعتقاد المتكلم بأن له الموقف الذاتي الذي يشير اليه الحكم يفترض مقدما ان له الموقف الذاتي المعني. ان طبيعة هذه الاحكام هي من النوع الذي يجعل من المستحيل لاي منها ان يعبر عن اعتقاد خاطيء لدى المتكلم. واذا كانت هذه بالفعل طبيعتها، اذن فلانها لا تقبل الدحض، من وجهة نظر المتكلم، وبالتالي فلانها، بحكم طبيعتها المنطقية، لا يمكن ان تشكل موضوعا يمكننا لشكوكه. ولكن هذا تماما ما لا ينطبق على الاحكام الاخلاقية. فحسب تحليلنا السابق، فإنه ليس بالامر غير المتناسك منطقيا ان يثير شخص شكوكا حول صحة اعتقاده بأن الاجهاض، مثلا، عمل قبيح، على الرغم من شعوره بنفور قوي من اعمال من هذا النوع. ولكن هذا يعني ان حكمه الاخلاقي على الاجهاض يشكل موضوعا يمكننا لشكوكه وهو، اذن، من طبيعة غير طبيعة الحكم الذي يشير الى نفوره من الاجهاض، ولا يمكن، بالتالي،

اعتباره متكافئا منطقيا مع الحكم الاخير.

نتقل الآن الى الاعتبار اللغوي الثالث الذي نعتقد انه يدحض موقف الذاتاني. ان هناك حالات نشعر فيها بأن حكم الشخص الاخلاقي هو موضوع نقد، لانه لا يعكس سوى ميل او حالة ذاتية لصاحبه. فاذا كنا نعتقد، مثلا، أن حكم الكاثوليكي على الاجهاض بأنه عمل سيء اخلاقيا يصدر فقط عن نفوره القوي من الاجهاض، فإننا لن نتورع هنا عن ان ننظر الى هذا الامر على انه سبب وجيه لنقد موقفه الاخلاقي من الاجهاض على أساس انه ليس نتيجة تفكير ملي في الامور ذات العلاقة به. فقد نقول له في هذه الحالة ناقدين شيئا من هذا القليل: ان حكمك الاخلاقي على الاجهاض لا يعكس للاسف سوى نفورك من الاجهاض. ان ما نقوله هنا ليس تحصيل حاصل بأي معنى من المعاني، ولكن لو سلمنا بموقف الذاتاني، لما كان امامنا خيار سوى ان نحسبه تحصيل حاصل^(٢٩). فإن موقف الذاتاني يقضي، كما رأينا، بأن نوحّد منطقيا في الحالة التي نستعملها للتمثيل بين الحكم الاخلاقي "الاجهاض عمل سيء اخلاقيا" والحكم الذاتي للكاثوليكي "انا، المتكلم، أنفر من الاجهاض". اذن فإذا قلنا له ان حكمك على الاجهاض بأنه سيء لا يعكس سوى نفورك منه، فكأننا نقول له ان حكمك على الاجهاض بأنه أمر سيء لا يعكس سوى حكمك عليه بأنه أمر سيء، أو أن نفورك من الاجهاض لا يعكس سوى نفورك من الاجهاض. والكلام الاخير، لا شك، تحصيل حاصل.

بإمكاننا هنا أن نوضح وجهة نظرنا عن طريق استعمال أمثلة أخرى. ان هناك حالات قد نجد فيها ان التفسير الوحيد لحكم طالب، مثلا، على استاذ بأنه شخص شرير هو كرهه الشديد لكل من يعمل في الحقل الاكاديمي. واذا قلنا

(٢٩) ان موقف الذاتانية الاجتماعية معرض لانتقاد مماثل. فإننا نشعر في بعض الحالات ان حكم الشخص الاخلاقي معرض للنقد لانه لا يعكس سوى موقف الرأي العام في مجتمعه. ولكن لو كان موقف الذاتانية الاجتماعية صحيحا لكان مجرد تحصيل حاصل قولنا ان الحكم الاخلاقي لشخص ما هو الا انعكاس للرأي العام الاخلاقي. واذا كان هذا تحصيل حاصل، اذن فلا معنى لان نقول ان حكمه قابل للنقد لانه يعكس موقف الرأي العام الاخلاقي. ولكن بما ان حكمه قابل للنقد على اساس انه ليس سوى انعكاس لموقف الرأي العام، اذن ليس تحصيل حاصل قولنا ان الحكم الاخلاقي يعكس الرأي العام.

الآن ان حكم فلان على استاذہ بأنه شرير لا تفسير له سوى كرهہ الشديد لكل من يعمل في الحقل الاكاديمي، فإن ما نقوله لا يمكن ان يكون تحصيل حاصل على الاطلاق. ولكن من الواضح اننا لو سلمنا بموقف الذاتاني، لما كان من مهرب من اعتبار قولنا تحصيل حاصل، ليس الا. فانطلاقا من موقف الذاتاني، فإن ما نقوله يمكن تحويله منطقيا الى القول: ان حكم الطالب على أستاذہ بأنه شرير لا تفسير له سوى حكم هذا الطالب على استاذہ بأنه شرير، او الى القول: ان كره الطالب لكل من يعمل في الحقل الاكاديمي لا يجد تفسيره سوى في كرهہ لكل من يعمل في الحقل الاكاديمي.

الفصل الثالث النظرية الانفصالية

الفصل الثالث

النظرية الانفعالية

ان الاعتبارات اللغوية التي لجأنا اليها في ختام معالجتنا النقدية للذاتانية الساذجة لا تدحض فقط الحجج التي بني عليها الموقف الاخير، بل انها ايضا تدحض هذا الموقف بالذات. فهذه الاعتبارات تتعارض بصورة اساسية مع افتراض وجود تكافؤ منطقي بين الاحكام الاخلاقية والاحكام التي لا تشير سوى الى وقائع ذاتية. انها تبين انه لا تناقض منطقي في قول شخص ما انه يشعر بنفور من افعال من نوع معين او يشعر بميل قوي لعدم الموافقة على افعال من هذا النوع ولكنه مع ذلك ليس متأكدا انه يجب ان يقبح هذه الافعال اخلاقيا.

يذهب بعض الفلاسفة الى ان اعتبارات من النوع الذي قادنا في ختام القسم السابق الى رفض الذاتانية الساذجة كافية لأن تقودنا الى رفض كل اشكال الطبائعية في الاخلاق^(١). بمعنى آخر، ان اعتبارات من النوع المشار اليه تكفي للبرهنة على انه لا يمكن تحويل اي حكم اخلاقي الى اي حكم له مدلول واقعي او تجريبي، بغض النظر عما اذا كان الحكم الذي من النوع الاخير يشير الى وقائع ذاتية ام وقائع غير ذاتية. فمثلا لا يمكننا، كما بين تحليلنا السابق، ان نحول الحكم الاخلاقي الى حكم ذاتي يشير الى واقعة ذاتية ما، كذلك لا يمكننا، في نظر هؤلاء الفلاسفة، ان نحوله الى حكم موضوعي يشير الى وقائع مستقلة عن

(١) هذا هو موقف جي. إي. مور. انظر G.E. Moore, *Ethics*, (Oxford University Press, 1912), Chaps 3&4; *Principia Ethica*, (Chambridge University Press, 1929).

الحالات الذاتية لصاحب الحكم او للحالات الذاتية للبشر عموما. وهذا الامر واضح من عدم امكان ايجاد أي قضية او مجموعة من القضايا ذات المدلول الواقعي او التجريبي تتناقض منطقيا مع أي حكم اخلاقي. بصورة اكثر تعميميا، ان احكامنا الاخلاقية، كائنة ما كانت، متسقة منطقيا مع كل الوقائع التجريبية، الفعلية والممكنة. فلا يمكننا ان نتصور وضعنا تجريبيا يتعارض منطقيا مع حكمنا على هتلر بأنه كان رجلا شريرا او يتعارض منطقيا مع نقيض هذا الحكم. ولو استبدلنا بهذا الحكم اي حكم اخلاقي آخر، سنجد ان الشيء نفسه ينطبق عليه. ان سقوط مشروع الطبائعي في الاخلاق قاد فلاسفة الوضعية المنطقية الى النتيجة التالية: ان الجملة الاخلاقية لا تعبر عن قضية تجريبية من اي نوع. ان ما نقوله، بمعنى آخر، لا يمكن التحقق من صدقه تجريبيا، حتى من حيث المبدأ. ولكن الوضعي لا يكتفي بهذا، بل يذهب الى حد القول ان الجملة الاخلاقية لا تعبر عن اي قضية على الاطلاق: انها خلو من اية قيمة معرفية. فإن سقوط مشروع الطبائعي ينفي امكان تكوين قضايا ذات مدلول تجريبي في الاخلاق. ولكن مثلما لا يمكن تكوين قضايا ذات مدلول تجريبي في الاخلاق، كذلك لا يمكن تكوين قضايا ذات مدلول صوري. فإن الوضعي لا يعلن فقط سقوط الطبائعية، بل وايضا سقوط اللاطبائية في الاخلاق. وهذا يعني، على وجه التحديد، انه لا ينفي فقط ان تكون الجمل الاخلاقية من النوع الذي يعبر عن حقائق تجريبية، بل ينفي ايضا ان تكون هذه الجمل من النوع الذي يعبر عن حقائق غير تجريبية، كما يدعي الفيلسوف اللاطبائعي في الاخلاق.^(٢)

ان هناك، بالنسبة للوضعي، نوعين من الحقائق، لا اكثر، مستبعدين لبعض، الحقائق البعدية والحقائق القبلية^(٣). والنوع الاول يشتمل على كل حقائق الواقع التي هي بطبيعتها حقائق تجريبية ولا يمكن ان تعرف باستقلال عن الملاحظة التجريبية. انه لا يميز ضمن اطار الوقائع بين ما هو تجريبي وما هو غير

(٢) سنشرح الموقف اللاطبائعي في الاخلاق في فصل لاحق. ولكن بإمكاننا ان نقول لغراضنا الحالية ان اللاطبائعي يفترض وجود حقائق خلقية نعرفها قبلها عن طريق البصرة العقلية (او نعرفها حدسيا). أنظر: Richard Brandt, *Ethical Theory*, (Prentice-Hall, Inc, 1959) Chap. 8

(٣) انظر:

A.J Ayer, *Language, Truth and Logic*, (London, Victor Gollancz and Son, 1936), Chap. 4.

تجريبي، لأن الوقائع، في نظره، لا يمكن، بحكم طبيعتها، الا ان تكون وقائع تجريبية. والنوع الثاني (اي القبلي) يشتمل على كل الحقائق الصورية، الرياضية والمنطقية، ولا شيء آخر وراء ذلك. فمثلا لا يسمح بالتمييز بين التجريبي والواقعي، فإنه ايضا، ولنفس الاسباب، لا يسمح بالتمييز بين القبلي والصوري. ان الطابع القبلي لحقائق النوع الثاني لا يجد اساسه الا في طابعها الصوري. وفي ضوء هذا التقسيم للحقائق، فإنه لا امكان للكلام على حقائق اخلاقية، كما يفعل اللاتبايعي. ليس هذا فحسب، بل وايضا لا امكان للكلام على حقائق في الاخلاق. فالجملة الاخلاقية لا تفشل فقط في التعبير عن قضية ذات مدلول تجريبي، انها ايضا تفشل في التعبير عن قضية ذات مدلول صوري. ولذلك فإن ما تقوله الجملة الاخلاقية لا يمكن ان يشكل حقيقة من اي نوع ولا يمكن، بالتالي، ان يكون موضوعا ممكنا للمعرفة بنوعها التجريبي - البعدي او بنوعها الصوري - القبلي.

ان الموقف الاخير يقوم على مبدأ التحقق التجريبي الذي وظفه الوضعي المنطقي في نقد الميتافيزيقا والدين^(٤). وهذا المبدأ يقول ما معناه انه حتى تكون الجملة قيمة معرفية يجب ان تعبر اما عن قضية ذات مدلول صوري (اي قضية صادقة تحليليا) او قضية ذات مدلول تجريبي (اي قضية تركيبية). والمعيار لما اذا كانت قضية ذات مدلول صوري (اي تحليلية) هو ما اذا كان صدقها يتوقف فقط على صورتها المنطقية. اما المعيار الاخير لما اذا كانت قضية ذات مدلول تجريبي (اي تركيبية) فهو ما اذا كانت مسألة تقرير صدقها او عدم صدقها ممكنة، على الاقل نظريا، فقط عن طريق اللجوء الى الملاحظة التجريبية^(٥). ومن الواضح، انطلاقا من هذا المبدأ للمعنى، انه اذا لم يكن ما تعبر عنه الجملة الاخلاقية قضية تحليلية او قضية تركيبية، اذن فإن ما تقوله الجملة الاخلاقية ليس موضوعا ممكنا للمعرفة. بمعنى آخر، ان الجملة الاخلاقية لا تعبر عن حقيقة من اي نوع؛

(٤) انظر:

Moritz Schlick, "Meaning and Verification", *Philosophical Review*, 1936 (re-printed in Feigl and Sellars, *Readings in Philosophical Analysis* (New York, Appleton Century - Crofts, 1949)

(٥) للمزيد من المعلومات عن معيار التجريبي المنطقي للمعنى وكيفية تطوره والصعوبات التي يواجها، انظر: عادل ضاهر، "الفلسفة التجريبية والدين" مجلة أفكار، ١٩٧٨.

فغرضها الاساسي ليس الاشارة الى الواقع او وصفه او اعطاء اي معلومات عنه ولا هو التعبير عن علاقات مفهومية او منطقية. فهي لا توجد لها وظيفة اثباتية. ولكن لا بد من ان نتساءل هنا عما يمكن ان يشكل الوظيفة الاساسية للجملة الاخلاقية. ان جواب الوضعي بالنسبة لهذه المسألة واضح: ان الوظيفة الاساسية للجملة الاخلاقية هي وظيفة انفعالية. وهذا ينقلنا الى نظريته الميتا - اخلاقية التي صارت تعرف بالنظرية الانفعالية في الاخلاق^(٦). ان هذه النظرية تقول، باختصار، ان الغرض الاساسي لاستعمالنا محمولات من النوع الاخلاقي ليس قول شيء او اثبات شيء عن موضوع الحكم الاخلاقي، وانما التعبير عن موقفنا الذاتي من هذا الموضوع او التأثير على السامع على نحو قد يقوده الى تبني موقف من هذا الموضوع مماثل لموقفنا. فاذا قلت، مثلاً، ان فعل السرقة فعل قبيح، فغرضي الاساسي ليس ان اقول او اثبت شيئاً عن موضوع الحكم الاخلاقي (اي فعل السرقة). وبالتالي، فإن غرضي ليس أن أقول شيئاً يمكن ان يصدق او يكذب، بعداً او قبلها، بل هو ان اعبر عن عدم ميلي للموافقة على أفعال من هذا النوع او عن استيائي أو نفوري من افعال من هذا النوع وان احض السامع على تبني موقف مماثل لموقفي من هذا النوع من الافعال. ان الوظيفة الاساسية لما أقوله لا تختلف في شيء عن الوظيفة الاساسية لقول احداً "ان فعل السرقة فعل مثير للاشمئزاز"، حيث يستبدل بالمحمول الاخلاقي "قبيح" محمولاً غير اخلاقي "مثير للاشمئزاز". ان استعمال المحمول الاخير هو، لا شك، استعمال انفعالي، وليس لغرض وصف موضوع الحكم او اثبات اي شيء عنه. ان دعاة المذهب الانفعالي في الاخلاق يذهبون الى حد الاعتقاد انه لو استبدلنا بالمحمولات الاخلاقية محمولات مثل "مثير للاشمئزاز" او "مثير للنفور" او "منحط" وما أشبه ذلك من المحمولات التي لها وظيفة انفعالية واضحة، لما اثر هذا بصورة اساسية على معاني احكامنا الاخلاقية.

لا بد من التذكير مرة اخرى هنا بأن هناك فرقاً جوهرياً بين فهم الذاتاني الساذج لوظيفة الاحكام الاخلاقية وفهم دعاة النظرية الانفعالية لها. فبينما الذاتاني، كما رأينا، ينظر الى الحكم الاخلاقي على انه يثبت شيئاً عن الموقف

(٦) افضل ممثلين لهذه النظرية هما ستيفنسون وآير. انظر: على التوالي:

A. J. Ayer, op. cit., Chap. 6 and PP. 20-22; C.L. Stevenson, *Ethics and Language* (Yale University Press, 1944), chaps. 1-2, 4-7, 9.

الذاتي للمتكلم - موقفه من موضوع الحكم - فإن من يتبنى النظرية الانفعالية مجرد الاحكام الاخلاقية من اي وظيفة اثباتية. ان الحكم الاخلاقي، في نظره، هو حكم ذاتي فقط بمعنى انه يعبر عن حالة ذاتية للمتكلم. اذن فإن الحكم الاخلاقي يفترض مقدما وجود صاحبه في حالة ذاتية معينة، ولكنه ليس اثباتا لهذه الحالة الذاتية. ولهذا فإن ذاتانية النظرية الانفعالية هي، كما اسميناها سابقا، "ذاتانية تعبيرية"، بالمقارنة مع الذاتانية الساذجة التي لها طابع وصفي او سيرلاني، على وجه التحديد.

لنتقل الآن الى السؤال: هل من مسوغ لقبول النظرية الانفعالية في الاخلاق؟ تناولنا في بداية معالجتنا لهذه النظرية الخطوط الرئيسة للحجة الاساسية التي يلجأ اليها دعاة هذه النظرية لدعم موقفهم. هذه الحجة، كما رأينا، تقوم على فشل كل من الموقف الطبائعي والموقف اللابائعي في الاخلاق. ولكن لماذا يصر دعاة هذه النظرية على ان فشل الموقفين الاخيرين يحتم قبول النظرية الانفعالية؟ ان الجواب، كما رأينا، يكمن في ان فشل الطبائعية في الاخلاق يعني، بالنسبة لهم، ان الجمل الاخلاقية لا تعبر عن قضايا واقعية من اي نوع وأن فشل اللابائعية يعني ان هذه الجمل لا تعبر عن قضايا تحليلية او ضرورية منطقيا. ولكن بما ان القضايا، في نظرهم، مستنفدة في القضايا الواقعية التركيبية والقضايا التحليلية، اذن فإن فشل الطبائعية واللابائعية في الاخلاق يعني ان الجمل الاخلاقية لا تعبر عن قضايا من اي نوع. ولكن اذا لم تكن الجمل الاخلاقية تعبر عن قضايا من أي نوع، اذن فإن وظيفتها الاساسية ليست اثبات وقائع من اي نوع، بل هي وظيفة انفعالية.^(٧)

ان هذه الحجة معرضة لعدة انتقادات اساسية. اولا، ان فشل الطبائعية واللابائعية في الاخلاق لا يعني، بالضرورة، ان الجمل الاخلاقية لا تثبت لا حقائق واقعية ولا حقائق ضرورية. ثانيا، ان اصرار دعاة المذهب الانفعالي على ان عالم الحقائق مستنفد في الحقائق التجريبية والحقائق التحليلية - الضرورية مشكوك فيه. ولذلك فحتى لو سلمنا بعدم وجود حقائق من النوع التجريبي او التحليلي في الاخلاق، فإن هذا وحده لا يعني عدم وجود حقائق اخلاقية. ثالثا، حتى لو قبلنا كل مقدمات هذه الحجة، فإن هذه المقدمات لا تلزمنا منطقيا سوى

أنظر R. Brandt, o.p. cit., pp. 214-15

(٧)

بانكار وجود وظيفة اثباتية للجمل الاخلاقية، ولكن هذا وحده لا يضمن منطقيا صدق النظرية الانفعالية في الاخلاق.

لنأخذ الآن الافتراض الاول. اننا لا نعترض هنا على ادعاء دعاة المذهب الانفعالي بأن الطباعية واللاطباعية في الاخلاق فشلتا، وسنحاول في فصول لاحقة ان نبين بالتفصيل لماذا لا مهرب من فشل هذين الموقفين. ولكن ما نعترض عليه هنا هو اتخاذ دعاة المذهب الانفعالي من هذا الفشل سببا لاستبعاد القضايا الواقعية والقضايا الضرورية من دائرة الاخلاق. لنأخذ أولا فشل الطباعية لنرى ما اذا كان يقود، بالضرورة، الى استبعاد القضايا الواقعية من دائرة الاخلاق. ان ما يعنيه فشل الطباعية، على وجه التحديد، هو انه لا يمكن تعريف محمول اخلاقي - اي محمول يستعمل لاغراض اخلاقية - بواسطة محمول او محمولات من خارج الاخلاق. لا يمكن، مثلا، تعريف الخير الاخلاقي بأنه ما يقود الى السعادة او بأنه ما يخدم مصالح انسانية معينة او بأنه ما يأمر به الله او بأنه ما يمليه علينا المجتمع وما اشبه ذلك^(٨). والشئ نفسه ينطبق على المحمولات الاخلاقية الاخرى. ولكن ما يعنيه هذا هو انه لا يمكننا ان نحول منطقيا اي قضية تحتوي على محمول اخلاقي الى قضية او مجموعة من القضايا لا تحتوي على محمولات اخلاقية. هل هذا، بدوره، يعني ان القضية الاخلاقية ليست قضية واقعية وأن المحمولات الاخلاقية ليست تجريبية او واقعية؟ الجواب، في نظري، هو حتما بالنفي، لأن هناك احتمالا منطقيا في أن تكون المحمولات الاخلاقية محمولات تجريبية، ومع ذلك محمولات لا تقبل التحليل، او محمولات نجهل، لسبب او آخر، ما هو التحليل الصحيح لها.

حتى نفهم القضية التي نثيرها هنا، لنلجأ الى امثلة من خارج الاخلاق. لنأخذ مفهوما مثل مفهوم الانتقام. ان هذا المفهوم لا يمكن تحليله منطقيا، بمعنى ان القضية التي يؤدي فيها وظيفة المحمول لا يمكننا ان نحولها منطقيا الى قضايا

(٨) هذا ما يدعي الوضعي ان جي. إي. مور نجح في البرهنة عليه بواسطة ما اسماه مور تكنيك السؤال المفتوح (Open - question Technique) اذا قلنا، مثلا، ان كذا وكذا يقود الى السعادة او يخدم مصالح انسانية معينة وسألنا في نفس السياق، ولكن هل كذا وكذا خير؟ فإن سؤالنا مفتوح وليس مغلقا، اي انه ليس كسؤالنا: هل للمثلث ثلاثة اضلاع؟ او: هل الارملة اثني؟ انظر:

G.E. Moore, op. cit, pp. 1 - 21

تشير الى قيام الشخص بأفعال محددة دون غيرها. فإن هناك شروطا كثيرة ثقافية وغير ثقافية تؤثر على كيفية قيام شخص بعملية الانتقام وحتى على فهمه للانتقام ولما يوجب الانتقام ولا يوجب الانتقام ولما يشكل الرد الانتقامي المناسب في الحالات التي تستدعي الانتقام. ولاسباب كهذه فإنه ليس بوسعنا ان نستنبط منطقيا من قضية مثل "قام عادل بالانتقام لشرفه" اي قضايا تشير الى افعال محددة قام بها عادل دون غيرها. فمن المحتمل ان يكون عادل قد انتقم عن طريق اللجوء الى الحاق الاذى الجسدي بالذين انتقم منهم او اللجوء الى الحاق الاذى النفسي بهؤلاء، ولا يمكننا ان نعرف قبلنا هنا كيف ألحق هذا الاذى وأي وسيلة استعمل ومقدار هذا الاذى وما اذا كان قد نفذ عملية الانتقام بنفسه أم لجأ الى شخص مأجور. كل هذا يبين عدم قابلية قضية مثل التي تعيننا هنا للتحليل. في الواقع الشيء الوحيد الذي يمكننا ان نستنبطه منها هو ان عادلا قام بفعل او آخر من النوع الذي يمكن وصفه في الظروف المحيطة بأفعاله على أنه فعل انتقام. ولكن على الرغم من عدم قابلية هذه القضية للتحليل، فلا أظن ان احدا ينكر أنها قضية تجريبية او واقعية. ان كون مفهوم الانتقام لا يمكن تحليله الى محمولات تشير الى افعال محددة دون غيرها لا يعني، اذن، ان هذا المفهوم لا ينطبق على اي فعل من الافعال.

بامكاننا الآن، في ضوء ما تقدم، ان نقول ان كون مفهوم الخير الاخلاقي او الواجب الاخلاقي لا يمكن تحليله الى محمولات تشير الى وقائع محددة دون غيرها لا يعني اذن ان هذا المفهوم لا ينطبق على اية وقائع على الاطلاق. ولكن لنفترض الآن على سبيل الجدل ان ما يبرهن عليه فشل الطباعية في الاخلاق هو ان هناك بعدا غير تجريبي للمحمولات الاخلاقية، وهو بعد اساسي لها، فهل يتضمن هذا وحده ان القضايا الاخلاقية ليست قضايا ذات مدلول واقعي؟ هنا ايضا جوابي هو بالنفي. فإن المحمولات السيكلوجية شبيهة جدا بالمحمولات الاخلاقية بالنسبة لعدم قابليتها للتعريف او التحليل بواسطة محمولات من غير نوعها (اي في هذه الحالة محمولات غير سيكلوجية). ومع ذلك فإنني لا اظنه موقفا معقولا ذاك الذي يقضي بالنظر الى القضايا السيكلوجية على أنها خلو من اي مدلول واقعي. فاذا قلنا، ان عادلا مكتتب، فإن قولنا ذو مدلول واقعي، على الرغم من ان قولنا لا يمكن ترجمته منطقيا الى قضايا لا تحتوي على محمولات سيكلوجية. واذا كانت عدم قابليته للرد الى محمولات غير سيكلوجية تعني ان له

بعدا اساسيا يميزه منطقيا عن الانواع الاخرى من المحمولات، التجريبية، اذن فإن امتلاكه لهذا البعد يتفق مع النظر الى القضية السيكولوجية التي يؤدي فيها دور المحمول على أنها قضية ذات مدلول واقعي. اذن، فاذا كانت عدم قابلية المحمولات الاخلاقية للرد الى محمولات غير اخلاقية (محمولات تجريبية على وجه التحديد) تعني ان لهذه المحمولات بعدا اساسيا غير تجريبي، فإن هذا وحده لا يعني ان القضايا الاخلاقية ليست ذات مدلول واقعي.

ان فشل الطباعية، كما حاولنا ان نبين، لا يعني وحده انه ليس بين القضايا الاخلاقية قضايا ذات مدلول واقعي. والآن نريد ان نبين ان فشل اللابطائية في الاخلاق لا يعني وحده انه ليس بين القضايا الاخلاقية قضايا ضرورية. لنبدأ، اذن، بالسؤال: ما الذي يترتب على فشل الموقف اللابطائي على وجه التحديد؟ ان فشل هذا الموقف يعني على وجه التحديد اما انه لا وجود لصفات اخلاقية بسيطة وغير تجريبية او لا وجود لصفات اخلاقية على الاطلاق او لا وجود لعلاقات ضرورية بين امتلاك شيء لصفة او مجموعة من الصفات غير الاخلاقية وامتلاكه لصفة اخلاقية ما. فالموقف اللابطائي، كما سنبين بالتفصيل في فصل لاحق، يتفرع الى نظريتين، النظرية الحدسية والنظرية العقلية (او نظرية البصيرة العقلية)^(٩). النظرية الحدسية تقول، باختصار، ان خيرية الشيء او اي صفة اخلاقية اخرى هي صفة بسيطة (لا تقبل التحليل) وغير حسية لا تدرك الا بواسطة حدس مباشر. اما نظرية البصيرة العقلية فلإنها لاتعتبر الصفات الاخلاقية، وانما الوقائع الاخلاقية، موضوعات للمعرفة الحدسية المباشرة.

لنحاول الآن ان نفهم بصورة أوضح الفرق بين هاتين النظريتين بتناول مثال عيني. لنفترض اننا قلنا ان وفاء عادل بوعده ليوسف عمل جميل او مستحسن من الوجهة الاخلاقية. ان الحدسي ينظر الى المحمول الاخلاقي في الجملة الاخيرة على انه يشير الى صفة بسيطة وغير حسية يفترض ان يتصف بها موضوع هذه الجملة. واذا كان الموضوع يمتلك هذه الصفة بالفعل، فإن بإمكاننا ان ندرك وجود هذه الصفة فيه بدون لجوئنا الى اي صفات اخرى قد يمتلكها هذا الموضوع. ان ادراكنا لهذه الصفة مماثل الى حد كبير لادراكنا صفات بسيطة من النوع الفيزيقي كصفة الاصفرار او السخونة. فلسنا بحاجة الى معرفة الصفات الاخرى للموضوع

(٩) انظر:

Richard Brandt, *Ethical Theory*, op. cit., pp. 183-201

حتى نعرف انه اصفر او ساخن . ففي الحالتين ، ان ادراكنا للصفة مباشر ، اي غير مشتق من ادراكنا لاي صفات سواها قد يتصف بها الموضوع . وما يميز الحالتين هو ان الادراك في الحالة الاخلاقية يتخذ طابعا حدسيا ، بينما يتخذ طابعا حسيا في الحالة الاخرى .

اذا نظرنا الى مثالنا السابق الآن من منظور نظرية البصيرة العقلية ، فإننا سنجد ، اولاً ، ان الصفة الاخلاقية ليست مستقلة منطقياً عن بعض صفات الموضوع الاخرى وأنها لا تدرك ، بالتالي ، باستقلال من معرفتنا لهذه الصفات الاخرى . وما سنجده ، ثانياً ، هو ان الوصول الى الصفة الاخلاقية عن طريق اللجوء الى صفات اخرى للموضوع يستلزم جهداً عقلياً ، اي يستلزم ، بمعنى آخر ، ان نتبصر ملياً في الصفات الاخرى للموضوع حتى نصل الى ان ندرك بصورة عقلية مباشرة ان امتلاك الموضوع لبعض هذه الصفات الاخرى يلزم عنه امتلاكه للصفة الاخلاقية . من الواضح هنا ان ما يشكل موضوع المعرفة المباشرة ليس الصفة الاخلاقية بما هي ، بل واقعة معينة ، واقعة ان الموضوع - اي وفاء عادل بوعده ليوسف - لا بد ان يتصف بالصفة الاخلاقية المعنية بحكم كونه فعلاً من نوع معين . وما يحدد كونه فعلاً من النوع المطلوب لاتصافه بالصفة الاخلاقية المعنية يشتمل على صفات مجردة كثيرة من صفاته ، مثل كونه وفاء بوعده اعطاه عادل ليوسف في ظل شروط من نوع معين ، وكونه لا يتعارض مع القيام بأي واجبات اخرى قد تفوق من حيث اهميتها الاخلاقية اهمية وفائه بوعده ليوسف ، وما اشبه ذلك من الصفات . اذا تحققنا من وجود هذه الصفات الاخرى في الموضوع ، فعندها بإمكاننا ، عن طريق التبصر العقلي فيها ، ان ندرك ضرورة اتصاف الموضوع بالصفة الاخلاقية المعنية .

ان تحليلنا السابق للفرق بين نظريتي الموقف اللاطبائعي في الاخلاق وبين انه ، على الرغم من الفروقات الجوهرية بين هاتين النظريتين ، فإن هناك قواسم مشتركة بينهما ، وهي تتلخص في أمرين : الاعتقاد بوجود صفات اخلاقية والاعتقاد بأن الصفات الاخلاقية ليست موضوعاً للمعرفة التجريبية . اذن ، على افتراض ان الموقف الطبائعي مرفوض ، فإن فشل اللاطبائعية في الاخلاق يعني في نهاية التحليل انه لا وجود لصفات اخلاقية على الاطلاق ، لا من النوع البسيط الذي يشكل موضوعاً لحدس مباشر ولا من النوع الذي يدرك عن طريق تبصرنا العقلي في الصفات غير الاخلاقية للموضوع ، هذا التبصر العقلي الذي يفترض فيه ان

يكشف لنا عن علاقة الصفة الاخلاقية الضرورية ببعض هذه الصفات غير الاخلاقية. من الواضح هنا ان افتراض عدم وجود صفات اخلاقية على الاطلاق يشكل دحضا لنظريتي الموقف اللابائعي: دحضا للحدسي الذي يدعي ان المعرفة الاخلاقية هي معرفة لصفات بسيطة ودحضا لصاحب نظرية البصيرة العقلية الذي يدعي ان المعرفة الاخلاقية هي معرفة لعلاقة ضرورية قائمة بين الصفة الاخلاقية للموضوع وصفاته غير الاخلاقية.

ولكن السؤال الذي لا بد من طرحه الآن هو السؤال التالي: هل نفي وجود صفات اخلاقية من اي نوع يعني، بالضرورة، نفيا لوجود قضايا ضرورية في الاخلاق؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فإننا، كما سنبين في مكان آخر من هذا الكتاب، لا نجد مسوغا لقبول الواقعية الاخلاقية، اي الموقف الذي يفترض ان المحمولات الاخلاقية تشير الى صفات كامنة في العالم الموضوعي، ولكننا، مع ذلك، لا ننفي وجود حقائق اخلاقية. ولكن ما معنى ان نقول، في هذه الحالة، ان حكما اخلاقيا ما هو حكم صادق؟ ان نقول انه حكم صادق، كما سنبين بالتفصيل في فصل لاحق، هو ان نقول ان موضوع هذا الحكم، بمقتضى كونه من نوع معين لا نوع آخر، هو شيء يستلزم المنظور الاخلاقي الوقوف منه موقفا ايجابيا او موقفا سلبيا، اي موقفا يتطابق مع المضمون المعياري للحكم. فاذا حكمتنا، مثلاً، على استغلال بعض الناس للآخرين على انه عمل سيء اخلاقيا، فإن صدق هذا الحكم يتوقف على ما اذا كان الاستغلال هو أمر يستلزم المنظور الاخلاقي وقوفنا منه موقفا سلبيا. ان المضمون المعياري لهذا الحكم يتلخص في القول ان الاستغلال امر يجب الا يحصل، واذا كان المنظور الاخلاقي يستلزم وقوفنا موقفا سلبيا من الاستغلال، اذن ما يستلزمه يتطابق مع المضمون المعياري للحكم. وهو، اذن، حسب تحليلنا، حكم صادق، ونقيضه حكم كاذب.

من الواضح من تحليلنا هذا ان صدق الحكم لا يعني ان لموضوع الحكم الصفة التي اسندناه اليها، لان المحمول لا يشير الى صفة كامنة في العالم الموضوعي، بل الى ما يجب ان يحصل او لا يحصل. وصدق الحكم يقوم فقط على وجود تطابق بين مضمون الحكم المعياري وما يستلزمه المنظور الاخلاقي. ان امتلاك الموضوع لصفات معينة هو طبعاً أمر هام في تقرير نوع الموضوع، وبالتالي تقرير ما اذا كان المنظور الاخلاقي يستلزم موقفا ايجابيا ام سلبيا من هذا الموضوع. ان الحكم الاخلاقي هو حكم قد يصدق او يكذب، اذ ليس من

الضروري ان تكون للموضوع الصفات التي له، وبالتالي ليس من الضروري ان يتطابق مضمونه المعياري مع ما يستلزمه المنظور الاخلاقي. بمعنى آخر، ان المنظور الاخلاقي يستلزم ان يكون لنا موقف من نوع معين ازاء موضوع الحكم، على افتراض انه من نوع معين، اي له صفات من نوع معين. ولكن ما اذا كان الموضوع يمتلك هذه الصفات بالفعل أم لا أمر لا يتوقف، لا على المنظور الاخلاقي ولا على المنطق، بل على ما هو حاصل او غير حاصل في الواقع.

ولكن اذا لم يكن الحكم الاخلاقي حكما ضروريا، فإن هذا لا يعني أنه لا وجود لقضايا ضرورية في الاخلاق. فالحكم الاخلاقي هو حكم على فعل معين قام به الفاعل في ظروف معينة او حكم على شخص معين له صفات معينة وميول معينة. وما اذا كان موضوع الحكم يمتلك الصفات التي لها اهمية من منظور اخلاقي ام لا أمر يتوقف على ما هو حاصل فعليا، ولا يمكن ان يقرر قبلها. ولكن كون صفات من نوع معين هي ذات اهمية اخلاقية ليس أمرا يرتبط بما هو حاصل او غير حاصل فعليا، انه يرتبط فقط بطبيعة الاخلاق. بمعنى آخر، ان هناك علاقة مفهومية، وبالتالي، علاقة ضرورية بين كون فعل من نوع معين وكونه فعلا يستوجب المنظور الاخلاقي قياما او عدم قياما به. واذا صح تحليلنا هذا، اذن فإن النتيجة المترتبة على ذلك هي ان هناك قضايا ضرورية في الاخلاق، وهي القضايا التي نقول لنا اي نوع من الافعال او الوقائع هو النوع الذي يستلزم المنظور الاخلاقي منا ان نفعله او نوجده او لا نفعله او ألا نوجده. وهنا من الواضح ان النتيجة المترتبة على تحليلنا لا تفترض وجود صفات اخلاقية من اي نوع ولا تتعارض بالتالي مع دحض اللابائية في الاخلاق.

ركزنا حتى الآن على البرهنة على ان فشل الطباعية واللابائية في الاخلاق لا يعني، كما تصور دعاة المذهب الانفعالي، انه لا وجود لقضايا اخلاقية. ننتقل الآن الى اعتراضنا الثاني على حجة دعاة النظرية الانفعالية. هذا الاعتراض هو، كما بينا، على اصرار دعاة هذه النظرية على أن عالم الحقائق مستنفذ في الحقائق التجريبية والحقائق التحليلية - الضرورية، حيث تتساوى فئة الحقائق التجريبية مع فئة الحقائق التي لها مضمون واقعي وتتساوى فئة الحقائق الضرورية مع فئة الحقائق الصورية. انه من الصعب جدا قبول هذه النظرة في تقسيم الحقائق. فمن جهة، فإنه لا يبدو أن كل ما نقوله عن الواقع هو، بالضرورة، شيء نقوله عن الواقع التجريبي، وفشل التحليل الظاهري للعبارة

الشيئية يشكل دعماً قوياً لموقفنا^(١٠). وإذا صح هذا، إذن فلا يمكننا ان نوحّد بين عالم الحقائق الواقعية وعالم الحقائق التجريبية. ومن جهة ثانية، فإنه قد ابتدأ يتبين لعدد من الفلاسفة المعاصرين ان هناك نوعاً من الحقائق لا يمكن ان يصدق الا اذا صدق بالضرورة، ومع ذلك فإن له مضموناً واقعياً^(١١). ان قولنا مثلاً، ان عادلاً هو انسان او ان الاسكندر المقدوني هو الاسكندر الكبير هو شيء لا يمكن ان يصدق الا اذا صدق بالضرورة. فاذا كان عادلاً بالفعل انساناً، إذن فإنه من غير المتناسك منطقياً ان نفترض، في هذه الحالة، انه كان ممكناً لهذا الشخص بالذات الا يكون انساناً. كذلك اذا كان الاسكندر المقدوني هو بالفعل الاسكندر الكبير، إذن فلن يكون متناسكاً منطقياً قولنا انه كان ممكناً للاسكندر المقدوني الا يكون هو الاسكندر الكبير، لأن هذا سيكون بمثابة قولنا انه كان ممكناً له الا يكون ذاته. ولكن ما نقوله في مثالينا السابقين هو حتماً ذو مدلول واقعي ولا يمكن ان يعرف قبلياً. وهنا ما نتعامل معه، إذن، هو حقائق ضرورية بعدية. واذا سلمنا بوجود حقائق من هذا النوع، إذن فلا يعود بالامكان قصر الحقائق الضرورية على الحقائق الصورية وحدها.

بالاضافة الى الاعتبارات الاخيرة، فإنه يبدو ان مفهوم الحقيقة معطى في اللغة، وليس شيئاً فوق - لغوي. وان نقول انه معطى في اللغة هو ان نقول انه ينشأ ضمن اطار استعمالنا للغة لغرض معين. فقد تستعمل اللغة لاغراض علمية

(١٠) الظاهرية Phenomenalism تقول ان العبارة الشيئية يمكن ردها بدون احداث اي نقص في معناها الى عبارات لا تشير سوى الى معطيات تجريبية. ولكن هذا التحليل مرفوض، لان قولنا، مثلاً، ان ما اختره الآن هو نتيجة لوجود طاولة امامي ليس تحصيل حاصل، ولكن التحليل الظاهري يحوله الى تحصيل حاصل. فبناء على هذا التحليل، يتحول قولنا الى: اذا كنت اخترت كذا وكذا من المعطيات الحسية، إذن انا اخترت كذا وكذا من المعطيات الحسية (حيث نشر هنا في المقدم والتالي الى نفس المعطيات الحسية). انظر: عادل ضاهر، "الظاهرية"، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، بيروت، معهد الانماء العربي.

(١١) انظر:

Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Harvard University Press, 1980)

تناولنا مفهوم الحقائق الضرورية البعدية في دراستين. انظر عادل ضاهر، "القبلي / البعدي" الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الاول، بيروت، معهد الانماء العربي، Adel Daher, "The Paradox of the Necessary Apriori", *International Logic Review* (Forthcoming)

او اغراض رياضية او اغراض اخلاقية، وليس من المستغرب ان يقود هذا التنوع في الاغراض الى تنوع في معايير الحقيقة، فيكون لدينا معيار علمي للحقيقة ومعيار رياضي ومعيار اخلاقي. لا نقصد هنا ان نذهب الى ما ذهب اليه بعض اتباع الفيلسوف النمساوي فتجنشتين من ان ما هو معطى في لغة العلم او الاخلاق، مثلاً، من مفهومات ومعايير، او في اي خطاب لغوي آخر، بغض النظر عن الاغراض التي يستعمل لها، لا يقبل النقد من الخارج^(١٢). ولكن ما يبدو انه صحيح في وجهة نظرهم هو انه لا وجود لمعايير فوق - لغوية نستطيع ان نحكم على اساسها ما هو معطى في اللغة من مفهومات ومعايير. فإن هناك، مثلاً، مفهوما للحقيقة في الاخلاق نشأ في سياق استعمالنا للغة لاغراض اخلاقية، مثلاً ان هناك مفهوما للحقيقة في العلم نشأ في سياق استعمالنا للغة لاغراض علمية. ولا يوجد في حوزتنا معيار فوق - لغوي، وبالتالي، فوق - علمي وفوق - اخلاقي نستطيع بواسطته ان نبين تفوق المعيار العلمي للحقيقة على المعيار الاخلاقي او المعيار الاخلاقي على المعيار العلمي. ولذلك فعندما ينكر الوضعي وجود حقائق في الاخلاق على اساس ان الجمل الاخلاقية لا هي تعبر عن قضايا تجريبية ولا هي تعبر عن قضايا صورية، فإن انكاره هذا، في ضوء ما تقدم، لا يمكن ان يعني اكثر من انكار لوجود حقائق من النوع التجريبي وحقائق من النوع الصوري في الاخلاق. فعدم وجود حقائق تجريبية وصورية في الاخلاق لا يعني عدم وجود حقائق اخلاقية، مثلاً عدم وجود حقائق اخلاقية في العلم، مثلاً، لا يعني عدم وجود حقائق علمية.

من الواضح من تحليلنا السابق انه حتى لو سلمنا بأن فشل الطبائية واللاطبائية في الاخلاق يعني عدم وجود حقائق تجريبية او صورية في الاخلاق، فإنه لا يعني وحده عدم وجود حقائق اخلاقية. فكما سنبين بالتفصيل في فصول لاحقة من هذا الكتاب، فإن هناك مفهوما للحقيقة خاصا بالاخلاق، وهو غير المفهوم الذي نجده في العلوم التجريبية وكذلك غير المفهوم الذي نجده في العلوم الصورية. وكما سيتضح معنا فيما بعد، فإن هذا المفهوم لا يستلزم منا تبني موقف

(١٢) اي من خارج الخطاب اللغوي المعني. طبعاً لا يمكن نقد اللغة بما هي من خارج اللغة، ولكن قد يتقاطع نمط لاستعمال اللغة مع نمط آخر، بمعنى ان توجد اغراض مشتركة بينهما. وبوجود تقاطع بهذا المعنى، لا يعود بإمكاننا ان نقول، مثلاً، ان معيار الحقيقة او معيار المعرفة هو شيء خاص بنمط دون غيره. انظر: عادل ضاهر، "هل للدين منطق الخاص؟" مواقف، ١٩٦٩.

طبائعي او لا طبائعي . واذا صح ما نقوله، اذن فلا يجوز ان نتخذ من فشل
الطبايعية واللاطبايعية في الاخلاق دليلا على عدم وجود سوى اشباه قضايا في
الاخلاق، وبالتالي على عدم وجود حقائق اخلاقية من اي نوع.

ولكن حتى لو افترضنا على سبيل الجدل ان دعاة المذهب الانفعالي مصيبون
في ادعائهم بأن فشل الطبايعية واللاطبايعية في الاخلاق لا يعني اكثر من وجود
اشباه قضايا في الاخلاق، فإن هذا لا يكفي لاعطاء ضمان منطقي للنتيجة التي
يريدون الوصول اليها، الا وهي ان الجمل الاخلاقية ليس لها سوى مدلول
انفعالي^(١٣). فلا يمكننا الانتقال من المقدمة أنه لا وجود سوى لاشباه قضايا في
الاخلاق الى النتيجة ان الاحكام الاخلاقية ليس لها وظيفة اساسية غير الوظيفة
الانفعالية، الا اذا افترضنا مقدما أنه ليس للغة سوى وظيفتين اساسيتين: الوظيفة
الاثباتية والوظيفة التعبيرية. ففي هذه الحالة يصير بإمكاننا ان نستبطن النتيجة
المذكورة من عدم وجود قضايا حقيقية في الاخلاق على اساس ان استعمال اللغة
لاغراض اخلاقية لا يؤدي وظيفة اثباتية وانه اذا لم تستعمل اللغة للاثبات، اذن
فإنها تستعمل للتعبير عن الحالات الذاتية. ولكن من الواضح ان المقدمة المضمرة
في هذا الاستنباط، اي المقدمة التي تحصر وظائف اللغة في وظيفتين اساسيتين هما
الوظيفة الاثباتية والوظيفة التعبيرية، مقدمة مرفوضة. فعندما لا تستعمل اللغة
لغرض اثباتي، فقد يكون الغرض من استعمالها هو المدح او النصح والارشاد او
الامر او النهي او الحض او التصنيف التقييمي او التجريح والتقييد او المفاضلة
بين أمرين او الاقناع او التفرع او اللوم او التنفيس عن المشاعر او التبجيل او
التشجيع او الاقتراح او الاسترحام او استدراج الشفقة او طلب المعونة او تصويب
السلوك او التخويف او التحجيب وغير ذلك. وانه لامر واضح هنا انه لا يمكن
ادراج كل هذه الوظائف اللغوية تحت مقولة الوظيفة الانفعالية. فعندما تستعمل
اللغة، مثلا، لغرض النصح والارشاد، فإن غرضي الاساسي ليس التعبير عن
موقفي الذاتي عما انصح به وارشد اليه، ولا حتى تحريك مشاعر المستفيد من
نصحي وارشادي. الشيء نفسه ينطبق على استعمال اللغة لغرض الاقتراح او
تصويب السلوك او الاقناع او التصنيف التقييمي او المفاضلة بين أمرين. وانه
لامر واضح ايضا ان ما أفعله في حالات كهذه ليس له غرض اثباتي. واذا صح

(١٣) اننا مدينون بهذه النقطة لريتشارد براندت. انظر:

R. Brandt, *Ethical Theory*, op. cit, p. 215

تحليلنا، اذن فإنه ليس من الضروري ان تكون للغة وظيفة تعبيرية او انفعالية، على وجه التحديد، عندما لا يكون الغرض الاساسي من استعمالها هو الاثبات. وهكذا يتضح انه حتى لو سلمنا مع دعاة المذهب الانفعالي بأن الوظيفة الاساسية للغة الاخلاقية ليست الاثبات فإن هذا وحده لا يعني انها ذات وظيفة تعبيرية - انفعالية.

قد يلجأ دعاة المذهب الانفعالي الى حجج اخرى لتدعيم موقفهم. فإنهم قد ينطلقون، من جهة، من المسلمة القائلة ان الوظيفة الاساسية للاحكام الاخلاقية هي التعبير عن القناعات الاخلاقية للمتكلم، ومن جهة ثانية، من المسلمة القائلة ان القناعات الاخلاقية للمتكلم، كائنا من كان، ما هي الا مواقف ذاتية خاصة به. واذا سلمنا بهاتين القضيتين، فلا مهرب هنا من الاستنتاج بأن الاحكام الاخلاقية ليس لها وظيفة اساسية سوى التعبير عن المواقف الذاتية الخاصة بالتكلم. هذه الحجة لا تبرهن، في حال نجاحها، سوى على شق واحد من شقي الاطروحة الاساسية للمذهب الانفعالي. فهذه الاطروحة، كما رأينا، تنظر الى الاحكام الاخلاقية على انها ذات وظيفة انفعالية، بمعنى انها تعبر، من جهة، عن المواقف الذاتية للمتكلم، وتمارس، من جهة ثانية، تأثيرا على السامع من النوع الذي يفترض فيه ان يحركه في اتجاه تبني مواقف شبيهة بمواقف المتكلم. ولكن الحجة التي نعالجها الآن لا تبرهن، ان برهنت على شيء، سوى على الشق الاول من هذه الاطروحة الذي يتعلق بالوظيفة التعبيرية المزعومة للاحكام الاخلاقية.

ولكن هل تنجح هذه الحجة في اثبات حتى هذا الشق من أطروحة المذهب الانفعالي؟ ان المقدمة الاولى لهذه الحجة مقبولة، في نظري. فما من شك ان الوظيفة الاساسية للاحكام الاخلاقية هي التعبير عن قناعات المتكلم الاخلاقية، ولكن، كما سنبين في فصول لاحقة من هذا الكتاب، فإن قناعات الشخص الاخلاقية يفترض فيها ان تعكس مستلزمات المنظور الاخلاقي الذي لا يمكن حسابه بأي معنى من المعاني منظورا ذاتيا. واذا شعرنا ان هذه القناعات الاخلاقية تحيد عما نعتقد ان المنظور الاخلاقي يمليه علينا، فإننا سنجد في هذا سببا لنقد هذه القناعات. وهذا يثير تساؤلات حول المقدمة الثانية للحجة التي تشكل مدار نقاشنا الآن. فلو كانت القناعات الاخلاقية، بحكم طبيعتها، مجرد مواقف ذاتية للمتكلم، لما كان ثمة من معنى لمحاكمتها على اساس ما يمليه علينا او يستلزمه منا المنظور الاخلاقي، بما هو منظور بيذاقي. ان محاكمتها على هذا الاساس تفترض

مسبقا امكان اخضاعها لمعايير بيذاتية، والامر الاخير، بدوره، يتعارض مع اعتبارها شأنًا ذاتيًا خالصًا.

المقدمة الثانية لهذه الحجة مشكوك فيها، اذن، فهل من حجج اخرى في جعبة دعاة النظرية الانفعالية تزيل هذه الشكوك وتنجح في اثبات الاطروحة الانفعالية في شقيها؟ ان هناك، في نظر دعاة هذه النظرية، وقائع معينة ترتبط بالممارسة الاخلاقية وتحدد ماهية هذه الممارسة ولا يمكن تفسيرها الا عن طريق التوحيد بين القناعات الاخلاقية والاتجاهات او المواقف الذاتية لصاحبها. من هذه الوقائع عدم اتفاق الرأي حول المسائل الاخلاقية وواقعة ان قناعة الشخص بأن عليه القيام بفعل معين تشكل، على العموم، ميلا لديه للقيام بهذا الفعل وواقعة ان الهدف من الجدل الاخلاقي هو تغيير المواقف والاتجاهات وواقعة ان هدف التداول حول المسائل الاخلاقية هو وضع حد للتعارض بين المواقف والاتجاهات المتباينة او المتعارضة.^(١٤)

لنبداً بالواقعة الاولى، واقعة عدم اتفاق الرأي حول المسائل الاخلاقية.^(١٥) لقد تناولنا هذه الواقعة بالتفصيل في معالجتنا للموقف الذاتاني في الاخلاق، وقد وجدنا في حينه ان المسألة التي لها اهمية للذاتاني في هذه الواقعة ليست فقط ان الناس يختلفون في الرأي حول المسائل الاخلاقية، بل ان هذه الخلافات، كما يبدو، منتشرة على نطاق واسع بين البشر ودائمة. ان هذا تماما ما ينظر اليه دعاة المذهب الانفعالي ايضا على انه ذو اهمية لاغراضهم. ولكن لا بد من ان نسأل هنا حول امرين: الامر الاول يتعلق بما اذا كانت الخلافات حول المسائل الاخلاقية هي بالفعل على هذه الدرجة العالية من الانتشار، كما يتصور الذاتانيون ودعاة المذهب الانفعالي على حد سواء. والامر الثاني يتعلق بما اذا كانت النظرية الانفعالية هي الطريقة الوحيدة لتفسير هذه الواقعة المزعومة.

لقد عالجنا الامر الاول في سياق معالجتنا النقدية للنظرية الذاتانية وحاولنا ان نبين ان هناك احتمالا كبيرا في ان يكون الاختلاف الواسع في الرأي على

(١٤) هذه الوقائع الاربع ذكرها ريتشارد براندت في سياق تناوله لحجج المذهب الانفعالي المستهدف البرهنة على ضرورة التوحيد بين القناعات الاخلاقية والمواقف الذاتية. انظر:

Brandt, op. cit., pp. 216-221

(١٥) ان ستيفنسون يلجأ الى النسبية الثقافية والعنصرية في سياق استعماله للحجة التي تعيننا هنا. انظر:

C.L. Stevenson, *Ethics and Language* op. cit., p. 18

المستوى الاخلاقي ليس في الكثير من الحالات اختلافا حول قضايا اخلاقية بقدر ما هو اختلاف حول قضايا من نوع آخر. سنعود الى هذه المسألة مرة اخرى في معالجتنا للمذهب النسبي في الاخلاق حيث سنحاول ان نبين ان اختلاف الاحكام وبالتالي القيم الاخلاقية باختلاف الثقافات لا يعكس الا في حالات نادرة اختلافا في الرأي حول شؤون اساسية في الاخلاق وأن المعايير الاخلاقية الاساسية التي يلجأ اليها البشر، على اختلاف ثقافتهم، هي، على العموم، معايير واحدة

ولكن حتى لو قبلنا مقدمة الحجة التي نعالجها الآن ونظرنا الى الاختلاف الواسع في الرأي، على المستوى الاخلاقي، على انه اختلاف حول قضايا اخلاقية اساسية، فإن هذا وحده لا يعني ان قناعات الناس الاخلاقية ما هي الا مواقف ذاتية لهم. فإن الاطروحة الاخيرة ليست البديل الوحيد ولا البديل الاكثر معقولة لتفسير واقعة الاختلاف الواسع في الرأي حول المسائل الاخلاقية، على افتراض انها واقعة فعلية. وقد بينا بالتفصيل في الفصل السابق كيف يمكننا ان نفسر الواقعة المزعومة للاختلاف الواسع في الآراء الاخلاقية على نحو لا يتعارض مع النظر الى الاحكام الاخلاقية على انها احكام موضوعية. ان حججا كالتالي لجأنا اليها في الفصل السابق ذات اهمية لاغراضنا هنا ايضا، لانها في اظهارها لعدم وجود تعارض بين افتراض وجود اختلاف واسع في الآراء الاخلاقية والنظر الى الاحكام الاخلاقية على انها احكام موضوعية، فإنما تظهر ايضا انه لا تعارض بين الافتراض السابق والنظر الى القناعات الاخلاقية على أنها شيء يتجاوز المواقف الذاتية للبشر.

قد يعترض من يتبنى النظرية الانفعالية هنا على اساس ان حجته لا تقوم فقط على وجود اختلاف واسع في الآراء الاخلاقية، بل على كون الخلاف الاخلاقي هو من النوع الذي يمكن وضع حد له ولكن لا يمكن الحسم فيه. ان هذا يعني ان اللجوء الى أدلة من نوع تجريبي أو غير تجريبي قد يكون ذا اهمية سيكولوجية ولكنه لا يبدو ذا اهمية منطقية لغرض حل النزاع الاخلاقي بين الفرقاء. فقد يتفق الفرقاء حول كل الوقائع ومع ذلك لا يتفقون اخلاقيا. وهذا يجد تفسيره في أن الخلافات الاخلاقية هي خلافات في المواقف الذاتية وليست خلافات في الاعتقاد^(١٦).

(١٦) ان التمييز بين هذين من النوعين نجده لدى تشارلز ستيفنسون الذي نظر ايضا الى الخلافات الاخلاقية على انها من النوع الاول. انظر: Ibid., Chap. 1.

لا نريد ان ننكر هنا ان هناك حالات من النوع الذي قد يتفق فيه الفرقاء حول كل الوقائع دون ان يتفقوا اخلاقيا. فقد أتنق مع شخص ينسجم تفكيره الاخلاقي مع تفكير فيلسوف كجون ستيوارت مل على ان القيام بفعل من نوع معين في ظل ظروف معينة هو الفعل الذي يحقق حداً اقصى من صافي المنفعة المتوقعة من بين كل البدائل، ومع ذلك فقد لا اتفق معه على انه الفعل الذي يجب ان نقوم به، لأنه من النوع الذي يستلزم ممن يقوم به الا يقول الحقيقة، مثلاً. او قد اتفق مع شخص يهيج نهجا كنطيا - ديونطولوجيا في تفكيره الاخلاقي حول كل الوقائع المرتبطة بعدم وفاء شخص بوعده في ظل شروط معينة، ومع ذلك فقد اجد انا ان السوفاء بالوعد في هذه الحالة امر غير مستحسن لاسباب تتعلق ببعض النتائج المترتبة عليه، بينما سيصر الكنطي على وجوب وفاء الشخص المعني بوعده، بغض النظر عن النتائج. ولكن من الملاحظ في حالات كهذه انه على الرغم من انه لا اهمية منطقية للوقائع التي نتفق حولها في حسم الخلاف بيننا، الا انه ليس واضحا ان القناعة الاخلاقية لكل منازع هي مجرد اتجاه ذاتي لديه. فكما هو واضح من امثلتنا، فإن الخلاف الاخلاقي يستمر، على الرغم من اتفاق الفرقاء حول الوقائع، لأن هناك خلافا فلسفيا بين الفرقاء. ففريق منهم ينطلق من نظرة فلسفية غائية والفريق الآخر ينطلق من نظرة ديونطولوجية، والخلاف يتحول هنا الى خلاف فلسفي حول ما اذا كانت النتائج المترتبة على افعالنا هي الاساس الوحيد لتقييمها من الناحية الخلقية. واتفاق الفرقاء حول كل الوقائع لا اهمية منطقية له بالنسبة لحسم الخلاف الفلسفي الذي ينطوي عليه خلافهم الاخلاقي، لأنه اتفاق حول النتائج المترتبة على قيامنا بالفعل الذي يختلفون حول كيفية تقييمه وحول الدافع لهذا الفعل والظروف المحيطة به. فالسؤال المطروح أمامهم، بسبب اتخاذ خلافهم طابعا فلسفيا، ليس ما هي النتائج المترتبة على الفعل، بل ما اذا كانت للنتائج اهمية في تقييم الفعل من الوجهة الخلقية.

يتضح من تحليلنا السابق ان قناعاتنا الاخلاقية قد تعكس قناعات فلسفية او شبه فلسفية وأن تضارب الاخيرة قد يكون السبب لتضارب السابقة. ومن الواضح انه في تلك الحالات التي تنطوي فيها خلافاتنا الاخلاقية على خلافات ذات طابع فلسفي، فإن اتفاقنا حول الوقائع لن يكون ذا اهمية منطقية في ازالة الخلاف الاخلاقي. ولكن كيف يمكننا في حالات كهذه ان نتخذ من هذا سببا لاعتبار القناعات الاخلاقية المتضاربة للفرقاء على انها مجرد اتجاهات ذاتية لديهم،

الا اذا نظرنا الى المواقف الفلسفية على انها بطبيعتها مجرد اتجاهات ذاتية؟ واذا لم تكن المواقف الفلسفية مجرد اتجاهات ذاتية، اذن اذا كان بالامكان، من حيث المبدأ، ان نترجم كل خلاف أخلاقي يستمر، حتى بعد اتفاق كل الفرقاء حول الوقائع، الى خلاف فلسفي، اذن فإن الخلافات الاخلاقية الاساسية ليست بالضرورة المنطقية انعكاسا لتضارب الاتجاهات الذاتية للفرقاء وان القناعات الاخلاقية ليست، بالتالي، بحكم طبيعتها، مجرد اتجاهات ذاتية. هذا لا يعني انه لا توجد حالات تكون فيها الخلافات الاخلاقية مجرد انعكاس لتضارب مواقف ذاتية متصلة للفرقاء، ولكن ما يعنيه هو ان هذه الخلافات ليست، بحكم طبيعتها كذلك، لانها يمكن تحويلها، من حيث المبدأ، الى خلافات ذات طابع فلسفي.

ان ما نعنيه بطرحنا السابق هو ان استمرار الخلاف حول مسألة اخلاقية، حتى بعد اتفاق الفرقاء حول كل المسائل الواقعية، لا يعني اننا وصلنا الى طريق مسدود، لأن الجدل بين الفرقاء يمكن، من حيث المبدأ، ان يستمر الآن على مستوى فلسفي او شبه فلسفي. قد لا يكون الفرقاء على مستوى فلسفي يؤهلهم لتناول الامور ذات الاهمية من الزاوية الفلسفية او قد لا يكونون واعين البتة لامكانية تحويل خلافهم الى خلاف فلسفي، وبالتالي فقد يشعرون انهم وصلوا الى طريق مسدود. هذا طبعا يحصل في حالات كثيرة، لأن الناس العاديين نادرا ما يتبينون في مواقفهم الاخلاقية او السياسية بعدها الفلسفي. كذلك هناك حالات كثيرة تكون فيها مواقف الفرقاء الاخلاقية مجرد مواقف ذاتية متصلة، ومن الطبيعي في حالات كهذه ان تصل الخلافات الاخلاقية الى طريق مسدود. ولكن من الواضح انه لا الحالات التي من النوع السابق ولا الحالات التي من النوع الاخير تجيز لنا الاستنتاج بأن القناعات الاخلاقية ما هي في طبيعتها الا مواقف ذاتية. فإن الحالات التي ذكرناها، بنوعها، هي حالات نصل فيها الى طريق مسدود لاسباب تتعلق اما بجهلنا طبيعة الخلاف او بجهلنا بالطرق القمينة بوضعنا في وضع افضل لعله او بأسباب سيكولوجية خالصة كتصلب مواقفنا الذاتية. بمعنى آخر، ان ما يوصلنا الى طريق مسدود في الحالات التي تعنينا ليس شيئا يتعلق بالطبيعة المنطقية للخلاف الاخلاقي، بل شيء مستقل منطقيا عن هذه الطبيعة المنطقية ومرتبطة بوضع الفرقاء انفسهم.

ان الاطروحة التي ننطلق منها هنا يمكن وضعها على النحو الآتي: ان الخلافات الاخلاقية، على العموم، التي تستمر بعد اتفاق الفرقاء حول كل الامور

الواقعية هي خلافات يمكن تحويلها، من حيث المبدأ، الى خلافات على المستوى الفلسفي. لا يمكننا البرهنة على هذه الاطروحة هنا، لأن هذا يحتاج الى جهد كبير. ولكن بإمكاننا تناول امثلة اخرى غير التي تناولناها لاعطاء بعض الدعم لما نقول. فلنستلج، في الواقع، لاغراضنا الحالية الى ان نبرهن على صدق هذه الاطروحة، بقدر ما نحتاج الى ان نظهر انها بديل معقول لتفسير استمرار الخلافات الاخلاقية، حتى بعد اتفاق الفرقاء حول كل الشؤون الواقعية. بمعنى آخر، ان ما نحتاج اليه لاغراضنا هنا هو ان نبين ان تفسير دعاة النظرية الانفعالية لاستمرار الخلافات الاخلاقية في الحالات التي تعيننا ليس أكثر معقولة من التفسير الذي تقدمه اطروحتنا.

حتى نوضح وجهة نظرنا، لنأخذ بعض الحالات التي يستمر فيها الخلاف الاخلاقي، حتى بعد اتفاق الفرقاء حول كل الوقائع المرتبطة بالمسألة الخلافية. لنفترض ان شخصين اختلفا حول ما اذا كان من المستحسن تبني الحكومة لسياسة اقتصادية معينة، على الرغم من انها اتفقا حول النتائج المترتبة على تبني هذه السياسة، ولنقل انها تحقيق مساواة اقتصادية اكثر ولكن على حساب بعض الحريات الاقتصادية. هنا بإمكاننا ان ننقل هذا الخلاف الى مستوى فلسفي، فننظر اليه على انه خلاف بين فلسفتين اقتصاديتين، فلسفة الاقتصاد الحر وفلسفة الاقتصاد الموجه او على انه خلاف بين نظريتين معياريتين في الاخلاق، نظرية تتبنى معيارا في الاخلاق يعطي للمساواة قيمة أعلى من قيمة الحرية ونظرية تتبنى معيارا يعطي للحرية قيمة أعلى او نظرية تعطي للحاجات الانسانية اسبقية في سلم الاولويات ونظرية لا تعطيها اسبقية في هذا السلم. وفي كلتا الحالتين، فإنه يتحول الى خلاف فلسفي على مستوى الاخلاق المعيارية. ففي الحالة الاولى، فإن السؤال الذي له اهمية على المستوى الفلسفي هو السؤال التالي: أيهما افضل لحياة الانسان، نظام الاقتصاد الحرام نظام الاقتصاد الموجه؟ وفي الحالة الثانية، فإن السؤال الذي له اهمية على المستوى الفلسفي هو: ما هو المعيار الذي يجب ان نتبناه لاغراض التقييم الاخلاقي؟

ان الخلاف الذي يشكل موضوع تحليلنا الآن قد لا يكون خلافا فلسفيا على مستوى الاخلاق المعيارية، بل على مستوى الميتا - اخلاق، فتكون المسألة، موضع الخلاف، هي المسألة المتعلقة بما يستلزمه المنظور الاخلاقي. فقد يدعي فريق ان السياسة الاقتصادية المطروحة هي سياسة مرفوضة، لانها تتعارض مع

مستلزمات المنظور الاخلاقي، بينما يدعي الفريق الآخر عكس ذلك، وبالتالي نجد الخلاف يتحول الى خلاف ميتا - اخلاقي حول الشروط المطلوبة لاعتبار فعل او سياسة ما صادرة عن المنظور الاخلاقي .

ان خلافا من النوع الاخير قد يكون، على المستوى الفلسفي، هو ما ينطوي عليه الجزء الاكبر من خلافاتنا الاخلاقية التي لا تعكس أي خلافات بين الفرقاء حول ما الذي يتضمنه عالم الوقائع . فإننا نتوقع في الكثير من هذه الحالات أن يكون تمسك كل فريق برأيه الاخلاقي قائما على قناعته بأنه الرأي الصادق من الوجهة الاخلاقية، أي انه ما يستلزمه المنظور الاخلاقي . وهنا يصبح حل الخلاف متوقفا على معالجتنا للسؤال الميتا - اخلاقي : ما هي الشروط المطلوبة لصدور فعل ما عن المنظور الاخلاقي؟

قد يكون الخلاف الاخلاقي في حالة كالتى تعيننا منظوريا على خلاف فلسفي على المستوى الميتا - اخلاقي، حتى ولو لم يكن خلافا حول مستلزمات المنظور الاخلاقي . فلنفترض ان شخصين اتفقا على ان ضرب العراق للمدن الايرانية وتكبيدهم أكثر ما امكن من الخسائر في الارواح والعتاد امر ضروري لتجنبهم خسائر اكبر بكثير من الخسائر التي سيتحملها العدو نتيجة ضربهم لهذه المدن، ومع ذلك فإن الاول أصر على انه لا يجوز للعراقيين ان يفعلوا هذا، بينما الثاني لم يوافق في رأيه الاخلاقي . هنا بإمكاننا ان نحول هذا الخلاف، على المستوى الفلسفي، الى خلاف ميتا - اخلاقي يتعلق بما اذا كانت الاوامر الاخلاقية التي يستوجبها المنظور الاخلاقي (كالامر الاخلاقي : لا تؤذ الآخرين) مطلقة ام لا . ان خلافا كهذا هو خلاف ميتا - اخلاقي، لانه خلاف حول طبيعة الاوامر الاخلاقية، ولكنه ليس بالضرورة خلافا حول ما يستوجهه المنظور الاخلاقي، لأنه قد يوجد اتفاق هنا بين الفرقاء حول كون الاوامر التي تشكل طبيعتها مدار خلاف بينهم هي ما يستوجهه المنظور الاخلاقي .

توجد حالات من النوع الذي يعيننا يمكننا فيها ان ننقل الخلاف الاخلاقي الى خلاف فلسفي خارج اطار فلسفة الاخلاق في شقيها، المعياري والميتا - اخلاقي . فاذا افترضنا، مثلا، ان هناك اتفاقا تاما بين شخصين حول كل الظروف المحيطة بحالة معينة من حالات الاجهاض والنتائج المترتبة عليها، ومع ذلك لا نجد اتفاقا حول ما اذا كانت حالة الاجهاض هذه مسوغة اخلاقيا، فقد يكون السبب لذلك أن واحدهما يؤول الوقائع على نحو يختلف عن تأويل الآخر.

فقد يؤولها الاول، مثلا، على نحو يعني له ان ما حصل هو قتل لشخص بريء، بينما لا يؤولها الثاني على هذا النحو. اذن فإن استمرار الخلاف هنا، حتى بعد الاتفاق حول الوقائع ذات العلاقة، يعكس اختلافا في النظرة الى الوقائع (في كيفية تأويلها). والاختلاف الاخير يمكن تحويله، على المستوى الفلسفي، الى خلاف حول ما الذي يشكل التحليل الصحيح لمفهوم الشخص. ولكن خلافا من هذا النوع هو، لا شك، خلاف فلسفي خارج اطار الاخلاق المعيارية وكذلك خارج اطار الميتا - اخلاق.

ان الامثلة التي تناولناها تبين ان استمرار الخلافات الاخلاقية، حتى بعد اتفاق الفرقاء حول كل الوقائع المتصلة بموضوع الخلاف، قد يجد تفسيره، ليس في أن الآراء الاخلاقية ما هي الا مواقف ذاتية، بل في أنها انعكاس لمواقف فلسفية متباينة. فالحجة التي نعالجها لا تبرهن، بأي شكل من الاشكال، على انه لا اهمية منطقية للاعتبارات الفلسفية في حل الخلافات الاخلاقية وعلى ان استمرار أو عدم استمرار خلافات من النوع الاخير لا يمكن ان يجد مسوغه في استمرار او عدم استمرار خلافات من النوع السابق.

قد يعترض دعاء النظرية الانفعالية على اساس انه حتى لو افترضنا ان ما يحتمل ان يفسر استمرار الخلافات الاخلاقية، بعد اتفاق الفرقاء حول كل الوقائع ذات العلاقة بموضوع الاختلاف، هو وجود قناعات فلسفية متباينة لدى الفرقاء، فإن افتراضنا هذا لا يتعارض مع النظر الى القناعات الاخلاقية على أنها مجرد مواقف ذاتية. السبب في ذلك هو ان القناعات الفلسفية نفسها هي ايضا مواقف ذاتية، وبالتالي، فاذا كان الخلاف الاخلاقي يرتد الى خلاف فلسفي، فإن ما يرتد اليه هو خلاف بين موقفين ذاتيين، ليس الا. ولكن هذا الافتراض، لا شك، يمس الموقف الانفعالي نفسه. فالنظرية الانفعالية، بما هي نظرية فلسفية، تنطوي على قناعة فلسفية معينة. ولكن بما ان القناعات الفلسفية، بناء على الاعتراض الحالي، ما هي الا مواقف ذاتية، اذن فإن القناعة الفلسفية التي تنطوي عليها النظرية الانفعالية ما هي الا موقف ذاتي لصاحب هذه النظرية. ولكن هذا يعني، بدوره، ان الخلاف الفلسفي بين من يتبنى النظرية الانفعالية ومن لا يتبناها ما هو الا خلاف بين موقفين ذاتيين من طبيعة الاخلاق وليس خلافا حول طبيعة الاخلاق. والنتيجة الاخيرة المترتبة على ذلك، كما هو واضح من تحليلنا، هو ان ما يقوله من يتبنى النظرية الانفعالية ليس عن طبيعة الاخلاق، بل مجرد تعبير عن

موقفه الخاص من طبيعة الاخلاق.

سجنب الصعوبات التي اظهرناها في الاعتراض السابق، لا ينفع صاحب هذا الاعتراض ان يعدل في موقفه من طبيعة الخلافات الفلسفية فلا يطال سوى الخلافات التي تنشأ على مستوى الاخلاق المعيارية ومستوى الميتا - اخلاق. فالنظرية الانفعالية هي نظرية ميتا - اخلاقية، لانها نظرية في طبيعة الاخلاق، ولذلك فلا بد لاعتراضه من ان يطالها، حتى بعد هذا التعديل. اذن لا يبقى امامه سوى ان يستثني من اعتراضه الخلافات الفلسفية التي تقوم على اعتبارات ميتا - اخلاقية. ولكن موقفه الآن لا بد من ان يواجه صعوبتين اساسيتين. الاولى تتعلق بأن الاسباب التي لا بد لمن يتبنى الموقف الانفعالي من ان يتخذها اساسا لعدم استثناء الخلافات الفلسفية على غير المستوى الميتا - اخلاقي او الميتا - لغوي، بعامه، هي نفسها الاسباب التي يمكن اتخاذها اساسا لعدم استثناء الخلافات على المستوى الميتا - اخلاقي او الميتا - لغوي بعامه. والصعوبة الثانية تتعلق بكون الكثير من الخلافات الاخلاقية قائمة على اعتبارات ميتا - اخلاقية^(١٧)، واذا سمحنا لانفسنا بالنظر الى الخلافات التي من النوع الاخير على أنها ليست خلافات بين مواقف ذاتية متباينة، اذن فإن هذا لا بد ان يقودنا الى عكس النتيجة التي يريد دعاة المذهب الانفعالي البرهنة عليها، الا وهي ان الخلافات الاخلاقية ما هي الا انعكاس لتباين المواقف الذاتية.

الصعوبة الاولى تظهر بوضوح عندما نكتشف انه اذا كان ثمة سبب للنظر الى الخلافات الفلسفية على المستوى غير الميتا - لغوي على انها مجرد تصادم في المواقف الذاتية، فإن هذا السبب، ضمن اطار الحجة التي نعالجها، لا يمكن ان يكون سوى ان هذه الخلافات تستمر حتى بعد اتفاق الفرقاء حول كل الشؤون الواقعية. ولكن لا يبدو لنا هنا أن الخلافات الفلسفية على المستوى الميتا - اخلاقي أو الميتا - لغوي، بعامه، تختلف، بالنسبة للأمر الاخير، عن الخلافات الفلسفية، بعامه. فهي أيضا قد تستمر، حتى بعد اتفاق الفرقاء حول كل الشؤون الواقعية بما في ذلك ما يتصل منها بالوقائع الميتا - لغوية. فإن الخلاف الفلسفي قد يستمر

(١٧) لا يبدو هذا بعيدا عن فهم الفلاسفة التحليليين ودعاة النظرية الانفعالية من بينهم لطبيعة الفلسفة على انها نشاط ميتا - لغوي او تصوري وان الخلافات على المستوى الميتا - لغوي او التصوري قابلة للحل من حيث المبدأ. انظر عادل ضاهر، "الفلسفة والايديولوجيا"، مواقف، ١٩٨٣.

لاختلاف الفرقاء حول الطريقة الافضل لفهم وتأويل الوقائع المتفق عليها. واذا لم تكن الخلافات الاخيرة مجرد تصادم في المواقف الذاتية، على الرغم من انها تستمر، حتى بعد اتفاق الفرقاء حول الشؤون الواقعية، اذن فلماذا لا ينطبق الشيء نفسه على الخلافات الفلسفية الاخرى؟

والصعوبة الثانية تكمن في أننا اذا سلمنا بأن بعض الخلافات الاخلاقية ينطوي على خلافات فلسفية على المستوى الميتا - اخلاقي او الميتا - لغوي وأن الاخيرة ليست مجرد تصادم في المواقف الذاتية، اذن فإن هذا يجب ان يقودنا الى عدم النظر الى الخلافات الاخلاقية على انها بطبيعتها تصادم في المواقف الذاتية. فإن تسليمنا بالامر السابق يحتم علينا منطقيا ان نقول انه يمكن، من حيث المبدأ، حل بعض الخلافات الاخلاقية عن طريق اللجوء الى اعتبارات فلسفية وان الخلافات المعنية ليست، بالتالي، مجرد حالات لتصادم المواقف الذاتية. ولكن دعاء النظرية الانفعالية، كما رأينا، لا يسمحون بالنظر الى الخلافات الاخلاقية الا على انها، بحكم طبيعتها، مجرد حالات لتصادم المواقف الذاتية، اذن فإن دعاء هذه النظرية لا يمكنهم ان يسلموا بإمكان حل بعض الخلافات الاخلاقية، فلسفيا، الا اذا توقفوا عن النظر الى القناعات الاخلاقية على انها، بطبيعتها، مجرد مواقف ذاتية. ولكن هذا، لا شك، يعني التخلي عن النظرية الانفعالية بصورة واضحة.

لا ينفع الاعتراض هنا على اساس ان الخلافات الاخلاقية التي تنطوي على خلافات فلسفية على المستوى الميتا - لغوي، كالخلاف حول الاجهاض في مثالنا السابق، ليست خلافات اخلاقية في صميمها، بل خلافات ميتا - لغوية. فما هو المعيار هنا لما اذا كان خلاف ما خلافا اخلاقيا في الصميم؟ الجواب الذي يبدو معقولا اكثر من غيره عن هذا السؤال هو ان المعيار هو ما اذا كان الخلاف من النوع الذي يستوجب حله اللجوء الى اعتبارات اخلاقية. ولكن اللجوء الى اعتبارات اخلاقية يعني اللجوء الى ما هو مسوغ من وجهة نظر اخلاقية، اي الى ما يستوجه المنظور الاخلاقي. ولكن من النادر ان نجد اتفاقا حول ما يستوجه المنظور الاخلاقي (او حول ما هو صحيح من الوجهة الاخلاقية) لا يقوم على اعتبارات فلسفية او شبه فلسفية - اعتبارات ميتا - اخلاقية، على الاقل. فما يستوجه المنظور الاخلاقي ليس معطى لنا بصورة مباشرة، بحيث يستطيع كل من يتوافر فيه الحد الادنى من الشروط المطلوبة لفهم اللغة الاخلاقية ان يرى بوضوح تام ما هي مستلزمات المنظور الاخلاقي. وهكذا يتضح ان اللجوء الى اعتبارات

اخلاقية لا بد ان يقود، عاجلا ام آجلا، الى اللجوء الى اعتبارات فلسفية او شبه فلسفية تتعلق بكيفية فهم الفرقاء للمنظور الاخلاقي وما يترتب عليه من نتائج على مستوى التقييم والممارسة الاخلاقيين.

حتى نوضح موقفنا بصورة افضل، لنعد الى مثال الخلاف حول الاجهاض. ما نجده هنا لا يختلف، على العموم، عن الحالات الاخرى للخلافات الاخلاقية. فمن جهة، فإننا نجد فريقا يدعي ان الاجهاض ليس جائزا او مسوغا من الوجهة الاخلاقية، ومن جهة ثانية، فإننا نجد فريقا آخر يدعي عكس ذلك. ولكن للاجابة عن السؤال: هل الاجهاض جائز او مسوغ من الوجهة الاخلاقية؟ علينا ان نعالج في سياق ذلك الكثير من القضايا التي لها، من جهة، علاقة بما يعنيه الاجهاض وما يترتب عليه من نتائج (هل يعني الاجهاض، مثلا، قتل شخص بريء؟) ولها، من جهة ثانية، علاقة بالمعيار الاخلاقي او القاعدة الاخلاقية التي يستوجب المنظور الاخلاقي اللجوء اليها في هذه الحالة. وفي كلتا الحالتين، نجد ان للاعتبارات الفلسفية او شبه الفلسفية اهمية لا يجوز اغفالها. ففي الحالة الاولى، نجد ان المسألة لا تقف عند حد معرفة الوقائع المتعلقة بالاجهاض وما يترتب عليه من نتائج، بل تتخطى ذلك الى كونها تتعلق بكيفية فهم وتاويل هذه الوقائع. فقد يوجد اتفاق تام هنا حول كل الوقائع البيولوجية المتعلقة بالجنين، ومع ذلك قد يبقى السؤال قائما فيما اذا كان الجنين شخصا له كل حقوق الاشخاص العاديين. وعلى افتراض اننا نخطئنا هذه المشكلة ونفق الفرقاء على ان الجنين ليس شخصا بالمعنى الصارم للكلمة، ولكن له الحق في الحياة، فإن الخلاف لا بد ان ينتقل الآن الى ما اذا كان حقه في الحياة حقا مطلقا. هنا يتحول الخلاف الى خلاف حول المعيار الاخلاقي الذي يستوجب المنظور الاخلاقي تطبيقه على هذه الحالة. فإن ما توصل اليه الفرقاء هو الاتفاق حول كون الاجهاض يعني خرق حق الجنين في الحياة، ولكن السؤال الآن هو: هل ما يستلزمه المنظور الاخلاقي هو انه لا يجوز تجريد اي كائن انساني من حياته في ظل اي شرط من الشروط ام ان ما يستلزمه هو أنه لا يجوز تجريده من حياته الا اذا كان في ذلك منع لشر أعظم؟ ولا شك هنا ان معالجة سؤال كهذا ليست شأنا غير فلسفي. انها حتما تستلزم اللجوء الى اعتبارات ميتا - اخلاقية، على الاقل، تستلزم اعطاء تاويل معين للمنظور الاخلاقي ولما يشكل مستلزمات معقولة له.

من الواضح، اذن، انه اذا كان اللجوء الى الاعتبارات الاخلاقية لحل

خلاف ما هو المعيار لكونه خلافا اخلاقيا، وإذا كان اللجوء الى الاعتبارات الاخلاقية قد يعني، كما تبين من تحليلنا، اللجوء الى اعتبارات فلسفية او شبه فلسفية تتصل بمسائل ميتا - لغوية، على الاقل، اذن فإن اعتبار خلاف خلافا من النوع الاخلاقي لا يعني، بالضرورة، انه لا ينطوي على خلافات فلسفية. لا يمكن لمن يتبنى المذهب الانفعالي ان يرد على حجتنا السابقة على اساس ان الاعتبارات التي يلجأ اليها الفرقاء، على المستوى الاخلاقي، هي ذات اهمية سيكولوجية، وليس منطقية، كاثنة ما كانت هذه الاعتبارات. بمعنى آخر، لا يمكنه ان يقول انه اذا لجأ فريق الى اعتبارات فلسفية او شبه فلسفية، فإن هذه لا تكون ذات اهمية الا اذا كانت من النوع الذي يمكنه ان يؤثر سيكولوجيا على الفريق الآخر، لأن هذا تماما ما يحتاج الى برهان من قبل دعاة النظرية الانفعالية. فاذا صح تحليلنا السابق، اذن فإن هناك خلافا اخلاقية يمكن حلها، وليس فقط وضع حد لها، عن طريق اللجوء الى اعتبارات اخلاقية تقودنا احيانا الى اعتبارات فلسفية. وهذا يضع اطروحة الانفعالي موضع تساؤل. وهكذا فإذا نفى ان تكون الخلافات التي استعملناها في امثلتنا خلافا اخلاقية، فإنه يصادر على المطلوب، اذا كان نفيه لا يتجاوز الافتراض بأن الخلافات الاخلاقية هي التي لا يكون فيها للاعتبارات التي يلجأ اليها الفرقاء سوى اهمية سيكولوجية. فإن افتراضا كهذا هو ما يحاول البرهنة عليه، ولا يمكنه، اذن، اللجوء اليه للرد على الشكوك التي تثيرها حوله، وهو بعد في صدد محاولة البرهنة عليه.

نتنقل الآن الى الوقائع الاخرى التي يعتقد دعاة النظرية الانفعالية انه لا يمكن تفسيرها الا بواسطة نظريتهم. من هذه الوقائع الاخرى، كما رأينا، واقعة ان قناعة الشخص بأن من واجبه القيام بفعل معين تشكل، على العموم، ميلا لديه للقيام بهذا الفعل. ان النظرية الانفعالية، في نظرهم، تفسر هذه الواقعة، لانها تقول ان وصول شخص الى قناعة اخلاقية بخصوص ما يجب فعله هو وصوله الى موقف ذاتي ما. لا نظرية اخرى، في نظرهم، تقدم تفسيراً معقولاً للواقعة السابقة. لنفترض، مثلاً، ان شخصا ادعى بأنه، فعلاً، يعتقد بصحة مبدأ اخلاقي ما أو أن لديه قناعة اخلاقية بأن القيام بأفعال من نوع معين هو أمر مستحسن، فإن ادعائه هذا لا يمكن ان يؤخذ بعين الجدية الا اذا تبين لنا، من خلال سلوكه، انه ملتزم بالمبدأ الاخلاقي المعني او بالعمل بمقتضى قناعته الاخلاقية. فاذا قام بعمل لا يتفق مع المبدأ الاخلاقي المعني او مع قناعته

الاخلاقية، فهل يعاني على الاقل توبيخ الضمير؟ ان معيارنا لما اذا كانت لهذا الشخص القناعة الاخلاقية التي يدعيها هو معيار حوافزي. وهذا الامر يتفق مع مستلزمات النظرية الانفعالية، في نظر مؤيديها، اكثر مما يتفق مع مستلزمات اي من النظريات المنافسة لها.

لا جدال فيما يقوله مؤيدو النظرية الانفعالية بخصوص وجود علاقة وثيقة بين قناعات الشخص الاخلاقية ومواقفه الذاتية. فنحن لا نعرض هنا، اذن، على ادعائه بأن قناعة الشخص الفعلية بأن من واجبه القيام بفعل ما تشكل لديه على العموم ميلا للقيام بهذا الفعل، اذا كان المقصود ليس ان القناعات الاخلاقية ما هي الا التزام بمواقف معينة، بل ان القناعات الاخلاقية هي من بين أهم العوامل التي هي في اساس التزاماتنا بالمواقف التي نلتزم بها. فاذا كان ما ينطبق على البشر، على العموم، هو ايلأؤهم لاسباب الاخلاقية اهمية تفوق الاهمية التي يولونها للانواع الاخرى من الاسباب، فإننا نتوقع منهم في هذه الحالة بأن يشعروا بتأنيب الضمير وما اشبه ذلك، عندما لا يعملون بمقتضى قناعاتهم الاخلاقية. فإن القناعة الاخلاقية لشخص بأن القيام بفعل من نوع ما أمر واجب هي قناعته بأن هناك اعتبارات اخلاقية تفرض القيام بهذا الفعل، لا سواء. واذا افترضنا الآن ان الاعتبارات الاخلاقية تفوق الاعتبارات الاخرى اهمية، في نظره، فإننا لن نكون مخطئين، في هذه الحالة، اذا توقعنا ان تشكل قناعته الاخلاقية حافزا لديه للقيام بأفعال من نوع معين، بدل نوع آخر، وان يشعر، على الاقل، بتأنيب الضمير عندما يفشل في العمل بمقتضى قناعته الاخلاقية. واذا كان ما ينطبق عليه ينطبق على معظم البشر، اذن فإننا نتوقع في هذه الحالة ان تترجم القناعات الاخلاقية، على العموم، الى التزامات بقيم معينة، وبالتالي، الى حوافز للسلوك.

ان قبولنا بهذا لا يفرض علينا منطقيا التوحيد بين القناعات الاخلاقية والمواقف الذاتية. فقد يكون التفسير للعلاقة الوثيقة، التي اعترفنا بوجودها، بين الاعتقادات الاخلاقية والمواقف او الالتزامات الذاتية هو ان الناس، على العموم، تربوا على النظر الى الاعتبارات الاخلاقية على انها تفوق كل الاعتبارات الاخرى اهمية^(١٨). وفي هذه الحالة سيكون ايلأؤهم هذه الاعتبارات هذه الدرجة من الاهمية حلقة الوصل الاساسية بين اعتقاداتهم الاخلاقية وسلوكهم. ان هذا

(١٨) اننا مدينون بهذه الفكرة الى ريتشارد براندت. انظر:

R. Brandt, *Ethical Theory*, op., p. 218

التفسير لا يتعارض مع وجود اشخاص لا توجد بين قناعاتهم الاخلاقية وسلوكهم حلقة وصل قوية كالتى نشير اليها، فلا تشكل قناعاتهم التزاما من قبلهم بقيم معينة، وبالتالي حوافز هامة لسلوكهم. قد نجد اشخاصا، مثلا، يولون الاعتبار غير الاخلاقية اهمية تفوق ما يولونه للاعتبارات الاخلاقية. ولكن هذا وحده لن يمنعهم من ان يدركوا في بعض الحالات ان القيام بفعل معين هو فعل تفرض القيام به الاعتبارات الاخلاقية، دون ان يكون لديهم حافز قوي للقيام به، ودون ان يشعروا بتأنيب الضمير فيما لو استنكفوا عن القيام به. ان الامكان المنطقي لوجود حالات كهذه يكفي للبرهنة على انه لا تناقض منطقيا في افتراضنا وجود قناعة لدى شخص بأن الاعتبار الاخلاقية تفرض قيامه بفعل من نوع معين وعدم وجود حافز قوي لديه للقيام بهذا الفعل.

ان ما يظهره تحليلنا السابق هو ان العلاقة بين وجود اعتقاد اخلاقي لدى شخص والتزامه بقيمة اخلاقية ما هي، في افضل حال، علاقة سببية، وليست علاقة منطقية. فالاعتقاد الاخلاقي ان الغش غير جائز هو اعتقاد ان الاعتبار الاخلاقية تستوجب منا الاستنكاف عن الغش. أما الالتزام بعدم الغش، من حيث كونه ينطوي على الالتزام بقيمة اخلاقية، فإنه يفترض، من جهة، اعتقاد من يلتزم به ان الاعتبار الاخلاقية تفرض عدم الغش، ويفترض، من جهة ثانية، ان الاعتبار الاخلاقية تأخذ الاهمية الاولى لديه من بين كل انواع الاعتبار الاخرى. ولكن بما انه لا علاقة منطقية بين اعتقاد شخص ان اعتبارات ما هي اعتبارات اخلاقية للقيام بفعل من نوع معين واعتقاده انها يجب ان تشكل له الاعتبار الاكثر اهمية، اذن فلا علاقة منطقية بين اعتقادات الشخص الاخلاقية والتزامه بقيم اخلاقية معينة. هذا يعني انه لا تناقض منطقيا في قولنا، مثلا، ان شخصا ما يعتقد ان الاعتبار الاخلاقية تستوجب عدم الخداع ولكنه لا يلتزم هو نفسه بعدم الخداع، اي لا يميل الى الاستنكاف عن الخداع. فما اذا كان يميل او لا يميل للاستنكاف عن الخداع امر يتوقف على درجة الاهمية التي يعطيها للاعتبارات الاخلاقية. ولكن ما اذا كان يعطي لهذا الاعتبار اهمية كبيرة ام لا أمر لا يتوقف فقط على اعتقاده انها من النوع الاخلاقي، بل على عوامل اخرى ايضا مرتبطة بترتيبه. اذن فإن القوة الحوافزية للاعتبارات الاخلاقية لا تنبع منطقيا بصورة مباشرة من ادراك الشخص لكونها اعتبارات اخلاقية، اي من كونها تشكل، في رأيه، اعتبارات اخلاقية. بل ان قوتها

الحوافزية تكمن في انها تنبؤاً مركز الصدارة، من حيث اهميتها، بين كل انواع الاعتبارات الاخرى. وبما ان اتخاذها هذه الالهمية العالية في سلم اولوياته مرتبط، سببياً، بعوامل تتعلق بتربيته، اذن بدون العوامل الاخيرة لا نتوقع ان يقود ادراك الشخص للطابع الاخلاقي لاعتبارات معينة بالضرورة الى التزامه بالقيم التي تفرضها هذه الاعتبارات، وبالتالي الى تبني مواقف معينة. واذا صح ان عوامل كالتى ترتبط بتربية الشخص تشكل حلقة الوصل السببية بين الاعتقادات الاخلاقية والسلوك، اذن فلا مهرب من الاستنتاج بأن الاعتقادات الاخلاقية ليست شيئاً واحداً هي والمواقف الذاتية.

من الوقائع الاخرى التي يدعي مؤيدو النظرية الانفعالية بأن نظريتهم هي الطريقة الافضل لتفسيرها واقعة ان اللجوء الى حجج اخلاقية يستهدف بصورة واضحة، حسب ادعائهم، تغيير المواقف الذاتية. فعندما نختلف مع شخص حول قضية اخلاقية، فإن دخولنا في جدل معه يستهدف التأثير على سلوكه او ميوله او مشاعره. ان الحجج الاخلاقية ذات طابع عملي وليس فكري. ان نجاح او عدم نجاح حجة اخلاقية ما أمر لا يتوقف على ما تحققه أو لا تحققه هذه الحجة على مستوى فكري مجرد. فمقيار النجاح هنا هو مقيار سيكولوجي، لا مقيار منطقي او فكري. ان الحجج التي يلجأ اليها الكاثوليكي، مثلاً، لا قناعنا بأن الاجهاض امر غير جائز اخلاقياً هي، بناء على الموقف الذي نعالجه، اما فعالة او غير فعالة سيكولوجياً. وان نقول انها فعالة أو غير فعالة سيكولوجياً هو ان نقول انها تؤثر او لا تؤثر بصورة كافية على السامع بحيث تستثير فيه الشعور بالاستياء تجاه الاجهاض.

من الامور المترتبة على ما يدعيه مؤيدو النظرية الانفعالية هنا ان لجوءنا الى وقائع معينة في سياق انخراطنا في جدل حول مسألة اخلاقية هو لجوء الى وقائع من النوع الذي نعتقد ان لفت انتباه خصمنا له قد يؤثر على مواقفه الذاتية. اذا اختلفت مع صديق، مثلاً، حول ما اذا كان ش ذا خلق رفيع، وكان موقفي انه ليس ذا خلق رفيع وموقف صديقي عكس ذلك، وكنت اعرف ان صديقي لا يطبق الشيوعية ولا من يعتنقها، فعندها، اذا اتفق ان ش شيوعي وصديقي لا يعرف ذلك، سيكون حظي اوفر في تغيير رأيه ب ش اذا كشفت له عن واقعة اعتناق ش للشيوعية. فاذا لجأت هنا الى الواقعة الاخيرة، فإن لجوئي اليها سيكون ذا اهمية اخلاقية في الجدل الدائر بيني وبين صديقي فقط لأن اللجوء اليها من

المحتمل ان يستثير حفيظة صديقي على ش، بسبب كرهه الشديد للشيوعية. اذا صح ان الهدف الاساسي للحجج الاخلاقية هو تغيير المواقف الذاتية، اذن فإن النظرية الانفعالية مصيبة في اصرارها على ان القنوات الاخلاقية ما هي في طبيعتها الا مواقف ذاتية. ولكن يجب ان نميز هنا بين ما يعتقد الشخص انه ملزم بفعله وبين ما يرغب او يريد فعله او يفعله او يقرر فعله^(١٩). فعندما يقوم شخص بفعل ما كان من واجبه الا يقوم به، فإننا غالباً ما نقول انه خضع للاغراء. في مقابل التمييز السابق، علينا ان نميز ايضا بين نوعين من الحجج، النوع الذي نستهدف من ورائه اقناع شخص بأن من واجبه الا يقوم بفعل ما والنوع الذي يستهدف اقناعه بالتراجع عن عزمه على القيام به. في الحالة الثانية، قد يكون الشخص مقتنعا ان من واجبه الا يقوم بالفعل المعني، ولكنه، مع ذلك، يعتقد النية على القيام به. الخلاف حول مسألة اخلاقية هو خلاف يستلزم حله اللجوء الى حجج من النوع الاول، وقد اوضحنا هذا سابقاً في تناولنا لعدة حالات من الخلافات الاخلاقية. انه خلاف حول ما يستوجبه المنظور الاخلاقي، حول ما نحن ملزمون بفعله من الوجهة الخلقية. وان نقدم حججاً هنا هو ان نلجأ الى ما نعتقد انه يكفي لاقتناع الفريق الثاني بأن ما يجب القيام به، من منظور اخلاقي، هو عكس ما يعتقد به الفريق الثاني. وهكذا يتضح ان نجاح ما تقدمه من حجج في هذه الحالة يعني نجاح هذه الحجج باقناع الفريق الثاني بأن الاعتبارات الاخلاقية تلزم بالقيام بعكس ما يعتقد.

ان ما سبق يبين ان الوقائع التي نلجأ اليها في سياق الجدل الاخلاقي ليست، كما يعتقد دعاة النظرية الانفعالية، ذات اهمية سيكولوجية فحسب. فمن جهة، ان كون لجوئنا الى واقعة معينة ذا أثر سيكولوجي على خصمنا لا يعني، بالضرورة، انه ذو اهمية اخلاقية ethically relevant. ففي مثالنا السابق، وجدنا ان لجوء احد الفرقاء الى واقعة انتهاء شخص الى الحزب الشيوعي، على الرغم من انه من المحتمل ان يغير رأي الفريق الثاني في هذا الشخص، اي على الرغم من انه قد يكون فعالاً من الوجهة السيكولوجية، الا انه عديم الاهمية لغرض التقييم الاخلاقي. ومن جهة ثانية، فاذا كان الخلاف الاخلاقي خلافاً حول ما يجب

(١٩) انظر حول هذا التمييز واهميته لدحض الحجة التي نعالجها: نفس المرجع السابق، ص ٢١٥ - ٢١٩.

فعله، اذن فإن ما هو مطلوب من كل فريق هو ان يبين ما الذي تمليه الاعتبارات الاخلاقية بالنسبة لما يشكل مدار الخلاف. واذا لجأ فريق الى وقائع معينة او الى تأويل معين لهذه الوقائع، فإن غرضه هو ان يبين، في ضوء هذه الوقائع، ان رأيه فيما تستوجه الاعتبارات الاخلاقية في الوضع المعني هو الرأي الصواب. فالكاثوليكي الذي يصر على ان الجنين هو شخص، بمعنى من المعاني، غرضه هو ان يبين ان الاعتبارات الاخلاقية تفرض علينا ان نستنكف عن الاجهاض، لأنها تفرض علينا الا نقتل اي شخص بريء، والاجهاض يعني قتل شخص بريء. اذن فإن لجوءه الى وقائع معينة او ما يعتقد انه وقائع او التأويل الصحيح لبعض الوقائع يستهدف البرهنة على ان الاجهاض غير جائز اخلاقيا. قد يكون لحجته اثر سيكولوجي على خصمه، ولكنه شأن جانبي لهذه الحجة. انه سيكون الرابع في هذا الجدل الاخلاقي اذا نجح باقناع الفريق الثاني ان الاجهاض غير مسوغ من الوجهة الخلقية، وليس فقط اذا نجح باقناع الفريق الثاني بعدم الاقدام على الاجهاض. فقد ينجح في جعل الفريق الثاني يستنكف عن الاجهاض او عن تأييد الاجهاض عن طريق تخويفه بنار جهنم او ما اشبه ذلك، ولكن هذا لا يعني انه الرابع في هذا الجدل الاخلاقي.

الواقعة الرابعة والاخيرة التي يفترض مؤيدو النظرية الانفعالية وجودها ولا يجدون لها تفسيراً افضل من نظريتهم هي ان الهدف من التفكير الاخلاقي moral deliberation هو حل التعارض في الميول التي تتنازعنا. فعندما نواجه اشكالا اخلاقيا، فإن ما نواجه به في حقيقة الامر ما هو الا وضع تتنازعنا فيه عدة ميول متعارضة. وأن نحل هذا الاشكال، اذن، هو، في رأي دعاة الموقف الذي نعالجه، ان نستقر على ميل منها. قد يواجه طبيب، مثلاً، اشكالا اخلاقيا في حالة عدم تأكده بما عليه ان يفعله بمريضه الميؤوس من شفائه من مرضه العضال والذي لم تعد تنفع معه المهدئات والمسكنات للتخفيف من اوجاعه التي لا تطاق. هل قتل الرحمة هو الجواب؟ هنا تتنازع هذا الطبيب عدة نوازع تشده في اتجاهات متعارضة. ان ينخرط هذا الطبيب في تفكير اخلاقي في هذه الحالة لحل الاشكال المعني هو ان يستهدف، في نظر دعاة الموقف الانفعالي، ليس حل مشكلة نظرية او شبه نظرية. فإنه ليس واضحاً له كيف يشعر تجاه المسائل المطروحة وهذا ما يشكل المصدر الرئيس للاشكال الذي يواجهه. ولذلك ففي فحصه للامور والوقائع التي لها علاقة بها وتأمله ملياً في البدائل المطروحة والنتائج المترتبة عليها،

فإنما يستهدف الوصول الى وضع يستطيع فيه ان يستقر على موقف، فلا تعود تتنازعه مواقف متعارضة. انه يحاول ان يكتشف ما الذي يوافق عليه فعلا او ما هو الفعل الذي يميل الى فعله أكثر.

ان ردنا على الحجة الاخيرة هو ان الطبيب في مثالنا السابق قد يكون هدفه، ليس معرفة ما يوافق عليه فعلا، ليس الاستقرار على موقف او ميل معين، بل معرفة ما الذي يجب ان يوافق عليه. بمعنى آخر، اذا كان السؤال المطروح هو: ما الذي يجب فعله في حالة المريض الميؤوس منه؟ فإن ما نستهدفه، ليس معرفة ما الذي نريده او نوافق عليه فعلا، بل ما هو واجبنا الاخلاقي، وبالتالي ما الذي تستوجهه الاعتبارات الاخلاقية في هذه الحالة. انه لأمر واضح هنا ان السؤال: ما الذي يجب ان نفعله في حالة المريض الميؤوس منه؟ يمكن تحويله، للطبيب في مثالنا السابق، الى السؤال: بغض النظر عن كيفية شعوري بخصوص قتل الرحمة، هل قتل الرحمة هو ما تفرضه الاعتبارات الاخلاقية في هذه الحالة؟ ان تحويله الى السؤال الاخير امر تفرضه في الواقع نظرتنا الى السؤال الاصيل على انه سؤال اخلاقي في الصميم، أي سؤال الغرض منه معرفة ما هو واجبنا الاخلاقي في الوضع المعطى. ومن الواضح هنا أننا اذا حولنا السؤال الاصيل على النحو الذي اقترحناه، فإنه لا يفقد اي شيء من معناه، بل ان الصيغة الثانية التي وضعناه فيها تبرز معناه الاساسي، بما هو سؤال اخلاقي، افضل من الصيغة الاصلية. واذا صح تحليلنا، اذن فان حالة مثل حالة الطبيب في مثالنا لا يمكن النظر اليها على انها فقط حالة من لا يعرف موقفه الحقيقي من المسألة او المسائل المطروحة، اي حالة من لا يعرف ما هو شعوره الحقيقي او ما الذي يوافق عليه فعلا، بل هي حالة من لا يعرف تماما ما الذي تستوجهه الاعتبارات الاخلاقية بخصوص المسائل المطروحة.

لا شك ان نظرنا الى أمثلة مثل المثال السابق على النحو المقترح يتعارض مع النظرية الانفعالية على نحو أساسي. فاذا كان السؤال الاخلاقي، ما الذي يجب ان نفعله في وضع معطى؟ يعني: كائنا ما كان شعورنا الفعلي او موقفنا الذاتي، ما الذي تفرضه الاعتبارات الاخلاقية ان نفعله؟ يتضح عندها ان الجواب الذي نعطيه لا يمكن ان يفترض مقدما ان ما يجب ان نفعله هو ما نوافق على فعله او نميل الى فعله. بإمكاننا ان نوضح هذه المسألة افضل، اذا اعطينا معنى أكثر تحديدا لسؤالنا الاصيل. فلنفترض، أولا، ان السؤال الاخلاقي المطروح هو: ما

الذي يجب ان نفعله في وضع معطى ، هل هو أ أم شيء آخر غير أ؟ هذا السؤال يمكننا ان نحوله الآن الى السؤال: بغض النظر عن شعورنا الفعلي او موقفنا الذاتي بخصوص أ ، هل أ هو ما تفرضه الاعتبارات الاخلاقية؟ ومن الواضح هنا ان السؤال الاخير يفترض مقدما انه ليس من الضروري عدم وجود تباين بين الجواب الاخلاقي الذي نصل اليه وموقفنا من أ. بمعنى آخر، ليس من الضروري ان يكون لدينا ميل لفعل أ فيما لو كان الجواب أن أ هو ما تستوجب فعله الاعتبارات الاخلاقية او ان يكون لدينا ميل لعدم فعل أ فيما لو كان الجواب ان عدم فعل أ هو ما تستوجه هذه الاعتبارات.

ان المسألة الاخيرة التي تناولناها تزودنا بنقد مباشر للنظرية الانفعالية. انها تبين ان هذه النظرية مخطئة في توحيدها القناعات الاخلاقية بالمواقف الذاتية. فلو كانت القناعات الاخلاقية شيئا واحدا هي والمواقف الذاتية، لما كان بإمكاننا ان نفهم السؤال في مثالنا السابق على أنه يعني: كائنا ما كان شعور الطبيب بالنسبة لمسألة قتل الرحمة، فما الذي يتوجب على هذا الطبيب فعله؟ ان النظرية الانفعالية تحتم علينا ان نقول ان هناك تكافؤا منطقيا بين افتراضنا ان لدى الطبيب قناعة اخلاقية بأن عليه ان يحجم عن ممارسة قتل الرحمة وافترضنا انه يشعر بالاستياء ازاء أفعال من نوع قتل الرحمة او لا يميل الى القيام بأفعال من هذا النوع. ولكن لنفترض ان الطبيب تربى تربية كاثوليكية صارمة وترسخت فيه منذ الصغر كراهية كبيرة لفكرة قتل الرحمة. هذا الطبيب قد يقول لنفسه شيئا من هذا القبيل: انني لا اميل مطلقا للموافقة على ممارسة قتل الرحمة، ولكن موقفى هذا ما هو الا حصيلة تربيتي الكاثوليكية، وقد لا يكون واجبي الاخلاقي في الحالة التي اواجهها ان استنكف عن القيام بقتل الرحمة. بمعنى آخر، ان الطبيب قد يدرك هنا ان ميله القوي لان يشعر بالاستياء تجاه قتل الرحمة الذي يعود الى تربيته الكاثوليكية قد لا يكون سببا وجيها للاعتقاد الاخلاقي ان من واجبه الاستنكاف عن ممارسة قتل الرحمة. وما يعنيه هذا هو ان الطبيب، وان كان لا يشك، في هذه الحالة، في انه يميل الى الشعور بالاستياء ازاء فعل من نوع قتل الرحمة، لا يتورع عن ان يشك فيما اذا كان من واجبه ان يستنكف، في الحالة التي تعيننا، عن ممارسة قتل الرحمة. ولكن هذا بدوره يعني انه يمكن منطقيا ان يشعر الطبيب بالاستياء ازاء فعل من نوع قتل الرحمة او من نوع آخر دون ان تكون لديه قناعة اخلاقية ان من واجبه العزوف عن القيام بهذا الفعل. واذا صح تحليلنا، فإن ما يترتب عليه

هو انه لا تكافؤ منطقيا بين قولنا ان لدى الطبيب (او اي شخص آخر) ميلا للشعور بالاستياء تجاه فعل من نوع كذا وكذا وقولنا ان لديه قناعة اخلاقية ان من واجبه العزوف عن القيام بفعل من هذا النوع. فلو كان هذان القولان متكافئين منطقيا، لما كان ممكنا للواحد ان يصدق دون ان يصدق الآخر. ولكن لو عدنا الى مثالنا، لوجدنا ان بإمكان الطبيب ان يثبت بدون تردد واقعة كونه يميل الى ان يشعر بالاستياء تجاه قتل الرحمة الذي لا يكون متأكدا فيه مما اذا كان موقفه هذا هو الموقف الذي يجب ان يتبناه. وهذا يعني انه يمكن ان يكون للطبيب هذا الموقف دون ان تكون لديه القناعة الاخلاقية في ان هذا الموقف هو الموقف الذي يجب ان يتبناه. اذن يمكن ان تصدق القضية "ان الطبيب يميل الى الشعور بالاستياء تجاه قتل الرحمة" دون ان تصدق القضية "ان لدى الطبيب قناعة اخلاقية ان من واجبه الاستكاف عن ممارسة قتل الرحمة".

ان الحجة الاخيرة تدحض بشكل واضح ادعاء دعاة النظرية الانفعالية بأن القناعات الاخلاقية ما هي الا مواقف ذاتية. توجد حجج اخرى يمكن اللجوء اليها هنا لدحض الادعاء الأخير. من أهم هذه الحجج ان الاحكام الاخلاقية يمكن تطبيق مفهوم الصدق عليها^(٢٠). بالاضافة الى هذا، يبدو انه بإمكاننا ان نميز بين اعتبارات مناسبة لغرض التقويم الاخلاقي واعتبارات غير مناسبة لهذا الغرض وان نربط منطقيا بين الاحكام الاخلاقية وان نستنبط حكما اخلاقيا من حكم آخر من نوعه او نقاوض حكما اخلاقيا بحكم آخر من نوعه.^(٢١)

فلو كان المدلول الاساسي للاحكام الاخلاقية مدلولاً انفعالياً، ليس الا، فلما كان بالإمكان تطبيق مفهوم الصدق عليها. كذلك من الواضح، كما بينا من خلال نقاشنا السابق، ان النظرية الانفعالية، لأنها توحد بين الاعتقادات الاخلاقية والمواقف الذاتية، لا تسمح بالتمييز بين اعتبارات ذات أهمية لغرض التقييم الاخلاقي واعتبارات ليست ذات أهمية لهذا الغرض. فالمعيار الوحيد المهم لغرض الاقتناع او التسويغ في مجال الاخلاق هو، في رأي دعاة النظرية الانفعالية، معيار الفعالية السيكولوجية. فلما نلجأ اليه من حجج او أدلة او وقائع لغرض

(٢٠) انظر حول هذه المسألة:

Kai Nielsen, "On Moral Truth" in F. J. Abate (ed.) *The Philosophic Impulse*, Wadsworth Publishing Co., Inc., 1972, pp. 14-28

Marcus Singer, "Moral Skepticism", in *Skepticism and Moral Principles*, op. cit., (٢١) pp. 100-102

الاقناع او التسويغ مهم فقط الى الحد الذي يمكنه عنده ان يكون فعالا في التأثير على الآخرين من الوجهة السيكلوجية. كذلك واضح انه اذا كان المدلول الاساسي للاحكام الاخلاقية مدلولاً انفعالياً ليس الا، فإنه سيستحيل، في هذه الحالة، ان نوجد علاقات منطقية بين الاحكام الاخلاقية، كأن نستنبط حكماً من حكم او نناقض حكماً بحكم. فإذا قلت، مثلاً، ان مناحيم بيغن رجل حقير، فما أقوله ذو مدلول انفعالي واضح والشيء الوحيد الذي يمكن استنباطه من هذا الكلام، على افتراض انه يعبر عن موقفى الحقيقي من بيغن، هو ان لديّ موقفاً سلبياً تجاه هذا الرجل او انني امقته وما أشبه ذلك. ولو عارضني شخص قائلاً ان بيغن ليس حقيراً، فلما كان بالامكان النظر الى قوله على انه نقيض لقولي. ان موقفه من بيغن يتعارض مع موقفى، ولكنه، فيما يقول، لا يقول شيئاً عن بيغن، مثلاً لا اقول انا شيئاً عن بيغن فيما اقول. اذن فإن قوله لا يمكن ان يثبت شيئاً عن بيغن نقيض الذي يثبته قولي، ما دمنا كلانا لا نقول شيئاً عن بيغن، بل نعبّر فقط عما نشعر به تجاه هذا الرجل. ان ما ينطبق على مثالنا الاخير ينطبق ايضاً على الاحكام الاخلاقية، في اعتقاد مؤيدي النظرية الانفعالية، ما دام المدلول الاساسي لها مدلولاً انفعالياً.

ان طبيعة الاحكام الاخلاقية، كما سيظهر معنا بالتفصيل في فصول لاحقة، لا تتفق مطلقاً مع النتائج الاخيرة التي تترتب، كما بينا في الفقرة السابقة، على النظرية الانفعالية. ان مفهوم الصدق، في نظري، ينطبق على هذه الاحكام. خذ، مثلاً، قولنا ان لا شخص ملزم تجاه الآخرين بأكثر مما هم ملزمون تجاهه. او قولنا انه لا يجوز حرمان اكثر الناس مما هو ضروري لتنعم اقليتهم بما هو كافي، او قولنا انه لا يجوز لشخص ان يعامل غيره على نحو لا يرضاه لنفسه. أو قولنا انه يتوجب على عادل ان يعيد الى يوسف المال الذي استدانه من الاخير. أو قولنا انه لا يجوز ان نعاقب شخصاً على جرم لم يرتكبه او ان نعاقبه على قيامه بفعل كان مجبراً على القيام به. او قولنا ان الحاق اذى غير ضروري بأي شخص عمل قبيح. او قولنا ان الوفاء بالوعد امر مستحسن. ان اي قول من هذه الاقوال، في نظري، يعبر عن حقيقة اخلاقية او يمكن اعتباره صادقاً، بغض النظر عن المواقف الذاتية لصاحب القول.

ان طبيعة اللغة الاخلاقية ذاتها، بعكس ما يقوله دعاة النظرية الانفعالية، تستوجب النظر الى اقوال من النوع الاخير على انها صادقة، بل انها، في بعض الحالات، تستوجب النظر الى صدق القول الاخلاقي على انه من النوع المفهومي.

فإن قولي، مثلاً، أن الوفاء بالوعد أو الدين أمر واجب أو مستحسن لا يجوز تأويله، حسب فهمنا لطبيعة اللغة الاخلاقية وكيفية استعمالها، على أنه مجرد تعبير عن موقف ذاتي - عن كيفية شعوري - أزاء أفعال من نوع معين. فإن ما يفرضه علينا "منطق" استعمال اللغة الاخلاقية هو أن ننظر إلى الوفاء بالوعد أو الدين على أنه واجب أو مستحسن، لأنه وفاء بالوعد أو الدين. أن هناك حتماً علاقة مفهومية لا بد أن يدركها كل من يمتلك فهماً كافياً لمنطق استعمال اللغة الاخلاقية بين كون شخص وعد بالقيام بفعل من الأفعال وكونه ملزماً أخلاقياً بالقيام به، على افتراض عدم وجود حائل يمنعه من القيام به^(٢٢). كذلك لا شك عندي في أن هناك علاقة مفهومية بين كون شخص كان مجبراً على القيام بفعل معين أو كون قيامه به لا يشكل جريمة من أي نوع وكوننا ملزمين أخلاقياً بعدم معاقبته على القيام بهذا الفعل. فإن طبيعة الفعل، دون أي شيء آخر، هي التي تقرر، في الحالات التي تعيننا، ما هو واجب أو مستحسن أو مسوغ من الوجهة الاخلاقية. فإذا قلنا أن عدم وفاء شخص بوعد، على الرغم من عدم وجود سبب قاهر لتصرفه، هو أمر غير مسوغ من الوجهة الخلقية، فإن ما نقوله صادق، لأن الوعد ملزم بطبيعته. ولذلك فإن عدم الوفاء بالوعد هو خرق للزام، وبالتالي غير مسوغ أخلاقياً، في غياب أية ظروف قاهرة. كذلك فإذا قلنا أن معاقبة شخص على ما فعل، على الرغم من عدم قدرته على اختيار بديل آخر، هو أمر مسوغ أخلاقياً، فإن ما نقوله صادق، لأن الفعل المسؤول بطبيعته هو فعل حر، وبالتالي فإنه لا مسوغ من الوجهة الاخلاقية لتحميل شخص مسؤولية ما أجبر على فعله ومعاقبته عليه.

ولأننا نجد أنه من الطبيعي النظر إلى أقوال كهذه على أنها صادقة، فإنه من الطبيعي أيضاً أن نميز بين اعتبارات ذات أهمية على المستوى الاخلاقي واعتبارات ليست ذات أهمية على هذا المستوى. أن هذا التمييز هو، في الواقع، تمييز بين اعتبارات مناسبة لغرض التقويم أو التسوية الاخلاقي واعتبارات ليست مناسبة لهذا الغرض. فإن معرفتنا، مثلاً، أن عادلاً استدان مالا من يوسف ذات أهمية على المستوى الاخلاقي، لأن معرفة كهذه يمكن اللجوء إليها لتسوية حكمنا الاخلاقي أن عادلاً ملزم بأن يعيد إلى يوسف ماله أو تقيحنا الاخلاقي لاستنكاف

(٢٢) انظر حول هذه المسألة:

John R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1969, Chap. 3.

عادل عن اعادة هذا المال الى يوسف، على افتراض انه استنكف عن هذا. كذلك فإن معرفتنا صدق القضية ان عادلا وعد بأن يفعل كذا وكذا ذات اهمية على المستوى الاخلاقي لأنها تسوغ الحكم "عادل ملزم بأن يفعل كذا وكذا" او تسوغ تقييحا لاستنكاف عادل عن فعل كذا وكذا، فيما لو استنكف عن فعله بدون سبب قاهر. ومعرفتنا لصدق القضية ان عادلا لم يكن قادرا على عدم فعل كذا وكذا هي حتما ذات اهمية اخلاقية لغرض تسويغ الحكم "لا يجوز معاقبة عادل على فعله كذا وكذا" او لدحض الحكم المناقض له.

ولكن من الواضح هنا انه لا اهمية اخلاقية مطلقا لحبي او عدم حبي ليوسف او لرغبتي او عدم رغبتي في تسديد ديوني او لخشيقي او عدم خشيتي من العقاب الذي ينتظرني، فيما لو لم اسدد ديوني، لا اهمية لأي شيء من هذا مطلقا بخصوص ما اذا كان يتوجب عليّ ان اعيد الى يوسف ماله أم لا. كذلك لا اهمية اخلاقية على الاطلاق لما اذا كان عادل يميل الى الوفاء بوعوده أم لا أو لأي موقف ذاتي آخر من مواقفه بالنسبة لما اذا كان ملزما ام غير ملزم بالوفاء بوعده. فإن الوعد، كما رأينا، ملزم بطبيعته، ولا يمكن لموقف الواعد الذاتي، كائنا ما كان هذا الموقف، ان يجعله في حل من هذا الالتزام. ومن الواضح ايضا ان لا اهمية اخلاقية مطلقا لما نكنه لشخص ما او لكيف نشعر بخصوص مسألة انزال عقاب معين به لما اذا كان يجب ان يعاقب ام لا. فاذا كان قد ارتكب جرما يعاقب عليه وكان مخيرا في فعلته، فإن عقابه مسوغ من الوجهة الاخلاقية، والا فلا مسوغ اخلاقيا له، بغض النظر عما اذا كنا نميل الى معاقبته ام لا.

في كل حالة من الحالات السابقة، توجد واقعة ما (كواقعة الاستدانة من شخص او واقعة القيام بوعد او ارتكاب جرم معين) تشكل الاساس المنطقي للحكم الاخلاقي، وهي واقعة مستقلة كليا عن المواقف الذاتية لصاحب الحكم الاخلاقي، عن ميوله ومشاعره. ان عادلا ملزم بأن يعيد الى يوسف ماله، لأنه استدان هذا المال من يوسف. كذلك فإن عادل ملزم بأن يفعل كذا وكذا، لأنه وعد بأن يفعل كذا وكذا. ونحن ملزمون بالا نعاقب عادلا على فعله كذا وكذا، لأن فعله كذا وكذا لا يشكل جرما من اي نوع، او لأن عادلا كان مجبرا على فعل كذا وكذا. ان اي حالة من الحالات التي نتناولها هنا تكفي لدحض مزاعم دعاة النظرية الانفعالية. فإن اهمية الاعتبارات التي نلجأ اليها في أي حالة من هذه الحالات تكمن في انها تشكل اساسا للحكم الاخلاقي مستقلا عن نوازعنا

ومشاعرنا ومواقفنا الذاتية. اذن فإن اهميتها ليست دالة لفعاليتها السيكلوجية. فاذا قلت ان على عادل ان يفعل كذا وكذا لأنه وعد، فإن الاعتبار الذي الجأ اليه يكتسب اهميته من وجود علاقة بين الوعد والالزام مستقلة عن مشاعرنا ومواقفنا الذاتية. اذن فليست ثمة اهمية في حالة كهذه للأثر السيكلوجي الذي يمكن ان يتركه على السامع كشفنا عن واقعة قيام عادل بالوعد المعني. وهذا يعني، بعكس ما افترضه دعاة النظرية الانفعالية، ان الاعتبارات التي لها اهمية على المستوى الاخلاقي ليست بالضرورة ذات اهمية سيكلوجية. وبالتالي، فإنه لا يمكننا ان نسلم مع دعاة هذه النظرية بأن اي اعتبار على الاطلاق يمكن ان يكون مناسبا لغرض التقييم او التسويغ او الاقناع الاخلاقي، ما دام بالامكان، من حيث المبدأ، توظيفه لغرض التأثير سيكلوجيا على السامع.

اذا صح تحليلنا حتى الآن، فإنه يبين ايضا خطأ ادعاء مؤيدي النظرية الانفعالية بأنه لا يمكن لحكم اخلاقي ان يستنبط من حكم او احكام من نوعه او ان يناقض حكما من نوعه. فاذا صدق الحكم الاخلاقي "س ملزم بأن يفعل أ"، فإنه من الضروري منطقيا ان يصدق الحكم "ليس من حق س ألا يفعل أ". وهذا بدوره يعني ان القضية "من حق س الا يفعل أ" تناقض منطقيا القضية "ان س ملزم بأن يفعل أ". كذلك اذا صدق قولنا: "ان س لا يتحمل المسؤولية الاخلاقية لما حصل"، فمن الضروري منطقيا ان يصدق القول "انه لا يجوز معاقبة س على ما حصل". وبالتالي، فإن القضية "يجوز لنا معاقبة س على ما حصل" تناقض منطقيا القضية "ان س لا يتحمل المسؤولية الاخلاقية لما حصل". ان أمثلة كهذه تبين بوضوح ان ما نثبته في حكم اخلاقي ما قد يتضمن منطقيا او قد يناقض ما نثبته في حكم اخلاقي آخر. ولكن لو كان المدلول الاساسي للحكم الاخلاقي مدلولاً انفعاليا فحسب، لاستحال ايجاد علاقات منطقية كالتى اظهرناها في امثلتنا بين الاحكام الاخلاقية.

الفصل الرابع

الذاتانية الانطولوجية

الفصل الرابع

الذاتانية الانطولوجية

رأينا في ختام الفصل السابق ان هناك اعتبارات كثيرة ترتبط بلغة الاخلاق تبين خطأ النظرية الانفعالية، بما هي نظرية ميتا - اخلاقية. فإن منطق الخطاب الاخلاقي، كما اتضح من شرحنا السابق، لا يتعارض فحسب مع توحيد دعاة المذهب الانفعالي القناعات الاخلاقية بالمواقف الذاتية، بل وايضا مع انكارهم امكان تطبيق مفهوم الصدق على الاحكام الاخلاقية وامكان التمييز بين اعتبارات مناسبة لغرض التقييم الاخلاقي واعتبارات ليست مناسبة لهذا الغرض.

قد يتفق بعض الفلاسفة مع الكثير مما نقوله عن منطق الخطاب الاخلاقي، وقد يذهب الى حد التسليم معنا بأن الذاتانية، سواء أكانت من النوع الوصفي ام من النوع التعبيري ام من اي نوع آخر، لا يمكن قبولها، من حيث هي نظرية ميتا - اخلاقية. ولكن هذا وحده، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، لا ينفي الذاتانية بوصفها أطروحة انطولوجية. ان الفيلسوف جون ماكي، مثلا، هو واحد من الفلاسفة الذين لا يجدون اي اعتراض على كيفية فهمنا لطبيعة الخطاب الاخلاقي وللتنتائج التي توصلنا اليها سابقا بخصوص فشل الذاتانية في شكلها الوصفي والتعبيري. ولكنه، مع ذلك، لا يتخلى عن الذاتانية بوصفها أطروحة انطولوجية^(١). ان الذاتانية، بناء على هذا الموقف، بغض النظر عن الصورة التي تتخذها، لا بد من

(١) نجد التعبير الاول عن وجهة نظره هذه في مقالة نشرها عام ١٩٤٦، ولكنه عاد فطورها في كتاب له نشر بعد ثلاثين سنة تقريبا. أنظر على التوالي:

J. Mackie, "The Refutation of Morals", op. cit.,

J. Mackie, *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Penguin, 1977, part I.

ان تواجه مشكلات واعتراضات من النوع الذي اثرناه، ما دامت تنطوي على نظرية حول معنى المحمولات او الاحكام الاخلاقية. فإن نظرية كالاخيرة لا بد من ان تقوم على افتراضات ميتا - اخلاقية من النوع الذي يقول ان المحمولات او الاحكام الاخلاقية لا تشير الى اي صفات او وقائع مستقلة عن المواقف الذاتية لصاحب هذه الاحكام، اي انها لا تشير سوى الى وقائع ذاتية. ولكن اي تفحص دقيق للخطاب الاخلاقي، في نظر ماكي، لا بد من ان يظهر ان منطق استعمال المفهومات الاخلاقية هو منطق الواقعية الاخلاقية. وما يعنيه هذا هو ان الغرض الاساسي الذي تستعمل له المحمولات الاخلاقية ليس الاشارة الى وقائع ذاتية، بل الاشارة الى وقائع موضوعية. وهذا، لا شك، يتعارض مع الافتراض الميتا - اخلاقي الاساسي المشترك بين كل انواع الذاتانية - الميتا - اخلاقية.

ان اعتراف ماكي بأن منطق الخطاب الاخلاقي هو منطق الواقعية الاخلاقية بالمعنى الذي اشرنا اليه هو تسليم بأطروحة ميتا - اخلاقية، وليس بأطروحة انطولوجية. انه، على وجه التحديد، اعتراف بأن الغرض من استعمال المحمولات الاخلاقية هو الاشارة الى العالم الموضوعي، وليس الى وقائع ذاتية، ولكنه ليس، بالضرورة، اعترافاً بأن هذه المحمولات تنجح في الاشارة الى العالم الموضوعي. بمعنى آخر، ما يعترف به ماكي هو ان تحليلنا لما يعنيه المستعمل العادي للغة الاخلاقية يقودنا، بعكس ما اعتقد به دعاة الذاتانية الساذجة او دعاة النظرية الانفعالية، الى ان الحكم الاخلاقي يقصد منه قول شيء عما يفترض فيه ان يشكل موضوع هذا الحكم، شيء ينطبق على هذا الموضوع كما هو في ذاته، وليس قول شيء يصف وقائع ذاتية ما او يعبر عن هذه الوقائع، لا فرق ان كانت هذه الوقائع مرتبطة بالتكلم أم بأشخاص آخرين^(٢). ولكن اذا كان هذا ما يقودنا اليه تحليلنا المفهومي او اللغوي للخطاب الاخلاقي على مستوى اللغة العادية، اذن فإن ما نتوقع ان يصدق على المستوى الميتا - اخلاقي، ليس أن الحكم الاخلاقي ليس له سوى مدلول انفعالي او ذاتي، بل انه، على عكس ذلك تماماً، ذو مدلول واقعي او موضوعي. ولو توقفنا، في نظر ماكي، عند حدود ما يقودنا اليه التحليل المفهومي واللغوي ووجدنا الميتا - اخلاق بالتحليل المفهومي واللغوي، لكان علينا ان نستنتج، بعكس ما استنتجه الذاتانيون، على مختلف انواعهم، ان القيم

(٢) انظر: Mackie, *Ethics*, op. cit, P. 33

الاخلاقية موضوعية. ان النظر اليها على انها موضوعية، في هذه الحالة، لن يقوم على اعتبارات انطولوجية، بل على اعتبارات لغوية ومفهومية. ان حسبنا موضوعية، في هذه الحالة، لن يعني اكثر من القول ان الطابع الموضوعي لها هو شيء يمليه ما تعنيه اقوالنا الاخلاقية العادية^(٣).

ولكن لا يجوز الوقوف، في نظر ماكي، عند حدود النتائج التي يفرزها التحليل المفهومي او اللغوي للخطاب الاخلاقي على مستوى اللغة العادية. فإن طبيعة الخيرية او الالتزام الاخلاقي لا يمكن فض مكنونها عن طريق التحليل وحده، اي عن طريق معرفتنا لما تعنيه المحمولات الاخلاقية او كيفية استعمالنا لها على مستوى اللغة العادية للاخلاق. فلا يجوز الخلط هنا بين الاعتبارات الميتا - لغوية التي يكون الغرض من اللجوء اليها الكشف عن منطق الاحكام الاخلاقية ومعالجة شتى الاسئلة المتعلقة بمعنى واستعمال المحمولات الاخلاقية وبين الاعتبارات الانطولوجية التي يكون الغرض من اللجوء اليها معرفة ما نوع الاشياء التي توجد او يمكن ان توجد في العالم الموضوعي. فإن هناك، في نظر ماكي، اسئلة انطولوجية يمكن طرحها حول طبيعة الخيرية او الالتزام او القيم، بعامة، متميزة عن الاسئلة الميتا - لغوية او المفهومية التي يمكن طرحها حول هذه الامور^(٤). والاسئلة الانطولوجية تثير قضايا واقعية، وليس قضايا مفهومية او ميتا - لغوية. فبينما التحليل المفهومي او الميتا - لغوي للغة الاخلاقية العادية يستهدف، فيما يستهدف، الكشف عما نقصد الاشارة اليه عندما نتكلم على خيرية شيء ما او لزومية فعل من الافعال او عما يفترض ان يدل عليه كلامنا، وفق منطق استعمالنا له، فإن التحليل الانطولوجي يستهدف الكشف عن الطبيعة الحقيقية لهذا الذي نقصد ان نشير اليه او ندل عليه.

لا بد من الملاحظة هنا ان التحليل الانطولوجي، وان لم يكن يستهدف اللغة الاخلاقية موضوعا له، الا انه تحليل على المستوى الميتا - اخلاقي. هنا يرفض ماكي التوحيد بين الميتا - اخلاق والتحليل اللغوي والمفهومي للاخلاق كما تفعل الاكثية الساحقة للفلاسفة التحليليين في العالم الانكلو - سكسوني. الميتا - اخلاق، حسب فهمه لهذا النشاط الفلسفي، تشتمل على التحليل المفهومي

(٣) نفس المصدر، ص ٣٥. ان هذه النقطة يمكن ان تثار ضد تحليل مثل تحليلنا السابق، فيما لو بنينا عليه النتيجة الانطولوجية ان القيم موضوعية.

(٤) نفس المصدر، ص ١٩.

واللغوي للغة الاخلاق لغرض الوصول الى منطق الخطاب الاخلاقي، وتشتمل ايضا على تحليل طبيعة الاشياء او الوقائع او الصفات او العلاقات التي قد تشير اليها او تدل عليها لغة الاخلاق^(٥). ففي الحالة الاولى، يتخذ التحليل طابعا ميتا - لغويا، لان لغة الاخلاق هي الموضوع الاساسي للتحليل، بينما يتخذ التحليل في الحالة الثانية طابعا انطولوجيا، لان موضوع التحليل في هذه الحالة ذو طبيعة فوق - لغوية، ولذلك فالاعتبارات التي يفترض اللجوء اليها الآن هي اعتبارات واقعية، فوق - لغوية. ان الاسئلة التي نطرحها في الحالة الاولى هي اسئلة عن طبيعة لغة الاخلاق، بينما الاسئلة التي نطرحها في الحالة الثانية هي عن طبيعة الواقع الموضوعي. ولكن بما ان ما نريد ان نعرفه في الحالة الثانية هو ذلك الجزء من الواقع الموضوعي الذي نفترض انه يشكل موضوع الخطاب الاخلاقي، اذن فإن اسئلتنا واجوبتنا على هذا المستوى من التحليل تنتمي ايضا الى الميتا - اخلاق.

بإمكاننا الآن، في ضوء ما تقدم، ان نضع موقف ماكي على النحو الآتي: ان التحليل المفهومي واللغوي للغة الاخلاق يكشف عن ترسخ الواقعية الاخلاقية في لغة الاخلاق، اي يكشف عن ان منطق استعمالنا للمحمولات الاخلاقية هو منطق الواقعية الاخلاقية، بينما التحليل الانطولوجي يظهر خطأ الواقعية الاخلاقية. ولكن ما يترتب على ما يكشفه لنا التحليل الميتا - اخلاقي، في جانبه اللغوي - المفهومي والانطولوجي، ليس ان الاقوال الاخلاقية بدون معنى، بل انها خاطئة. من هنا صارت تعرف نظرية ماكي بنظرية الخطأ - (Error Theory)^(٦). لنحاول الآن ان نفهم اكثر نظرية الخطأ هذه، موضحين الاسباب التي دعت ماكي الى تبنيها. ان هذه النظرية تنطوي على اطروحتين، واحدة ميتا - لغوية والاخرى انطولوجية. ان الاطروحة الاولى، كما هو واضح من كلامنا السابق، هي اطروحة عن لغة الاخلاق ومنطق الخطاب الاخلاقي. وهي تقول،

(٥) ان ماكي يعتقد ان فلاسفة التحليل لم يخطئوا فقط في توحيدهم الميتا - اخلاق بالتحليل اللغوي والمفهومي للعبارة الاخلاقية، بل وقعوا ايضا في خطأ مماثل خارج الاخلاق، فاكتفوا، مثلا، بالتحليل اللغوي لفهم طبيعة الادراك او اللون. نفس المصدر السابق، ص ١٩.

(٦) انظر:

Paul Edwards, *The Logic of Moral Discourse*, op. cit. chap. 3.

Mackie, *Ethics*, op. cit., pp. 35, 48 - 49

باختصار، ان لغة الاخلاق ذات مدلول واقعي او وجودي . والاطروحة الثانية هي اطروحة عن الواقع الموضوعي . وهي تقول، باختصار، لا وجود لقيم موضوعية^(٧) . والسؤال الذي لا بد من طرحه الآن هو السؤال التالي : لماذا لا بد لمن ينطلق من هاتين الاطروحتين من ان يصل الى النتيجة التي، كما بينا في الفقرة السابقة، يريد ماكي ايصالنا اليها، الا وهي ان الاقوال الاخلاقية كلها خاطئة؟ ان الجواب عن هذا السؤال بسيط للغاية . فالاطروحة الميتا - لغوية تتضمن اننا في استعمالنا للغة الاخلاقية نفترض مقدما ان ما يشير اليه محمول اخلاقي ما اما ينتمي الى ما يشكل موضوعا للحكم الاخلاقي الذي يرد فيه هذا المحمول او لا ينتمي . ولكن ما يشير اليه المحمول الاخلاقي هو القيمة الاخلاقية المفترضة لموضوع الحكم الاخلاقي، وبالتالي فإن ما نفترضه مقدما، في استعمالنا للغة الاخلاقية، هو ان موضوع الحكم الاخلاقي اما له القيمة الاخلاقية التي نعزوها اليه او لا . واذا صح هذا التحليل، اذن فإن ما نفترضه مقدما، في استعمالنا للغة الاخلاقية، هو موضوعية القيم الاخلاقية، اي، على الاقل، امكان امتلاك موضوع الحكم الاخلاقي للقيمة الاخلاقية التي نعزوها اليه .

واذا انطلقنا الآن من الاطروحة الثانية اي الاطروحة الانطولوجية، فإن علينا ان نقول انه لا وجود لقيم موضوعية . ولكن نفي وجود قيم موضوعية هو بمثابة نفي لامكان امتلاك موضوع اي حكم من احكامنا الاخلاقية للقيمة الاخلاقية التي نسندھا اليه، وبالتالي نفي لامكان ان يصدق على الموضوع انه يمتلك القيمة الاخلاقية التي نسندھا اليه . وهكذا يتضح لماذا التسليم بالاطروحتين السابقتين، الاطروحة الميتا - لغوية والاطروحة الانطولوجية، لا بد من ان يقود الى النتيجة ان كل الاحكام الاخلاقية كاذبة .

ولكن هل من مسوغ لدى ماكي لتبني الاطروحتين المذكورتين؟ لنبدأ بالاطروحة الميتا - لغوية . هنا ما يلجأ اليه ماكي لتسويغ هذه الاطروحة هو التحليل المفهومي واللغوي . انه يعتقد ان هذا النوع من التحليل للغة الاخلاق يكشف عن اننا، في استعمالنا للمحمولات الاخلاقية، انما نقصد الى الاشارة الى صفات تنتمي الى العالم الموضوعي . فعندما نقول، مثلا، ان فعلا ما خير او الزامي من الوجهة الاخلاقية، فإن ما نعنيه هو ان خيرية هذا الفعل او كونه

(٧) ان ماكي في الواقع - يبدأ الفصل الاول من كتابه Ethics بهذه الاطروحة . انظر: Mackie, Ethics, op. cit., p 15

الزاميا هي صفة موضوعية له، اي صفة تنتمي اليه، بغض النظر عن موقفنا الذاتي من هذا الفعل. ان ماكي لا ينفي ان التحليل المفهومي واللغوي يكشف ايضا عن الطابع العملي - وبالتالي المعياري - لاحكامنا الاخلاقية. ولكن هذا الجانب لا يلغي المعنى الموضوعي لهذه الاحكام، بل يتعايش معه بالضرورة^(٨). من الاعتبارات التي يلجأ اليها ماكي في هذا الصدد أن ما يتضح من طريقة استعمال الانسان العادي للغة الاخلاقية هو ان الاخلاق هي مسألة معرفة اكثر مما هي مسألة قرار، كما يسمي لنا الوجودي اودعة النظرية الانفعالية^(٩). فعندما يتساءل الطبيب عما عليه ان يفعله في حالة مريضه الميؤوس منه والذي لم يعد ينفع شيء في تسكين آلامه التي لا تطاق وما اذا كان قتل الرحمة هو الجواب، فإن غرضه هو الوصول الى حكم يتعلق بحالة هذا المريض بالذات، حكم لا تشكل فيه اي علاقة بينه وبين الفعل المقترح جزءا من المحمول. فالسؤال، بالنسبة له، ليس، مثلا، ما اذا كان يوافق على القيام بفعل معين، كقتل الرحمة، ام لا يوافق او ما اذا كان القيام بهذا الفعل هو ما يرضيه على المدى البعيد اكثر من القيام بأي فعل آخر أم لا او ما اذا كان الفعل من النوع الذي يمكنه ان يقف منه موقفا ايجابيا ام لا. كذلك فإن السؤال، بالنسبة له، ليس حتى ما اذا كان الفعل المعني هو من النوع الذي يمكنه بدون تردد ان يقترح على الآخرين القيام به في كل الحالات المماثلة ام لا. انه ليس حتى معنيا بما اذا كان الفعل المعني فعلا من المستحسن له الاقتراح على الآخرين القيام به في الحالات المماثلة^(١٠). ان غرضه هو ان يعرف ما اذا كان فعل، كقتل الرحمة، هو فعل خاطيء في ذاته ام صائب في ذاته، اي ما اذا كان خاطئا (ام صائبا)، بغض النظر عما يشعره هو نفسه او سواه تجاه هذا الفعل.

ان اعتبارات كهذه تظهر لماكي ميلا قويا متأصلا في لغتنا الاخلاقية العادية وفي الفكر الاخلاقي المشترك نحو تشييء القيم^(١١). ولكن اذا كان هذا الميل متأصلا في لغتنا الاخلاقية وفكرنا المشترك حول المسائل الاخلاقية فما هو التفسير

(٨) نفس المصدر السابق، ص ٣٣.

(٩) المرجع السابق، ص ٣٣.

(١٠) المرجع السابق.

(١١) من الواضح هنا ان الاعتبارات التي يلجأ اليها ماكي هي من النوع الذي لجأنا اليه في الفصل السابق لدحض النظرية الانفعالية.

المعقول لذلك؟ هل التفسير لذلك هو ان القيم موضوعية بالفعل وانه من الطبيعي، في هذه الحالة، ان تنعكس موضوعيتها في الطريقة التي نتكلم ونفكر فيها حول المسائل الاخلاقية؟ ام ان هناك تفسيراً آخر يستغني كلية عن حسابان القيم موضوعية؟

ان جواب ماكي الواضح هو ان القيم ليست موضوعية، وبالتالي فإنه يحاول تفسير الميل المتأصل في لغة الاخلاق نحو تشييء القيم على انه في حقيقة امره لا يتجاوز كونه تشيئاً او اسقاطاً للمواقف الاخلاقية^(١٢). انه هنا ينطلق من افتراض هيوم ان لدى العقل ميلاً لأن يضيفي من نفسه على العالم الخارجي، لارتكاب اغلوطة مماثلة لما صار يعرف باغلوطة التشخيص Pathetic Fallacy^(١٣). فإذا كان وجود شيء، مثلاً، يثير فينا القرف او الاشمئزاز، فإن لدينا ميلاً لأن ننظر الى هذا الشيء على أنه في ذاته مقرف. فإذا قام انسان بفعل لا ينال موافقتنا او رضانا او يتعارض مع ما نرغب فيه، فإن لدينا ميلاً لأن ننظر الى هذا الفعل على أنه في ذاته غير مرضٍ أو غير مرغوب فيه او غير مستحسن.

يعتقد ماكي ان هذا الميل في السياق الاخلاقي، وان كان مماثلاً لميلنا اسقاط مشاعرنا على الاشياء ويشكل، بالتالي، حالة من حالات اغلوطة التشخيص، الا انه من المضلل النظر اليه على انه في اساسه اسقاط للمشاعر الذاتية، كما في اغلوطة التشخيص. فالمواقف الاخلاقية هي مواقف ذات جذور اجتماعية. "ان اغماطاً للسلوك راسخة اجتماعياً - وضرورية اجتماعياً -"، يقول ماكي، "تمارس ضغطاً على الافراد. وكل فرد يميل لتدوين هذه الضغوط ولضم صوته الى المنادين بضرورة تقيده وتقيد سواه بهذه الاغماط من السلوك"^(١٤). اذن فإن المواقف الاخلاقية التي يتم تشيئها او اسقاطها فتظهر في ثوب موضوعي ليست مجرد مشاعر ذاتية خالصة، بل هي ذات مصدر خارجي، اي اجتماعي. بالاضافة الى هذا فإن لدينا دوافع تؤيد عملية التشييء. فنحن نحتاج الى الاخلاق لتنظيم العلاقات بين

(١٢) نفس المرجع السابق، ص ٤٢ - ٤٦. انظر ايضاً:

Richard Robinson, "The Emotive Theory of Ethics", *Aristotelian Society Supplement*, vol. 22. 1948, pp. 83 - 4

(١٣) انها اغلوطة نرتكبها عندما نسند الى الجهادات ما لا يمكن اسناده الا الى الكائنات الواعية. انظر:

Mackie, op. cit., p. 42

(١٤) ماكي، نفس المرجع السابق، ص ٤٣.

الأفراد ولضبط سلوك الأفراد تجاه بعضهم بحيث نفرض عليهم في بعض الحالات ان يتصرفوا على نحو معاكس لميولهم. اذن فإننا نرغب في ان تكون احكامنا الاخلاقية ذات سلطة علينا وعلى سوانا، اي جديرة بالاعتماد والقبول، مما يعزز ميلنا نحو تشييء القيم. فإن تشييء القيم يعني اعطاء اساس موضوعي لاحكامنا الاخلاقية، ولا شيء يعزز جدارة هذه الاحكام بالاعتماد والقبول اكثر من تزويدها بأساس موضوعي^(١٥).

كذلك من المضلل، في نظر ماكي، ان ننظر الى تشييء القيم على انه في اساسه اسقاط للمشاعر، لأن الرغبات والمطالب أهم من المشاعر في سياق تشييء للقيم^(١٦)، فإن هوبز لم يكن بعيدا عن قول الحقيقة، في نظر ماكي، عندما قال ان ما نسميه خيرا هو ما يشكل موضوعا لرغبة من رغباتنا. فخارج اطار الاخلاق، اننا نميل الى نعت شيء بأنه خير لأنه يحقق رغبة من رغباتنا. وما نفعله في سياق اخلاقي للحصول على مفهوم كون شيء ذا قيمة كامنة او ذا قيمة موضوعية هو عكس العلاقة بين خيرية الشيء والرغبة: فبدل ان نقول ان خيريته تعتمد على كونه يحقق رغبة ما، فإننا نقول ان الرغبة تعتمد على خيريته^(١٧). ما يسهل عملية عكسنا لهذه العلاقة بين خيرية شيء وكونه موضوعا لرغبة ما هو ان الشيء، بوصفه موضوعا لرغبة، يتصف بصفات موضوعية تجعله موضوعا لهذه الرغبة او قادرا على خلق رغبة او تحقيق رغبة موجودة مسبقا. فمن السهل هنا، في نظر ماكي، ان نخلط بين كون الشيء ذا صفات موضوعية تجعلنا نرغب فيه بالفعل وكونه مرغوبا فيه في ذاته، اي ذا قيمة كامنة او موضوعية^(١٨).

ان الميل نحو تشييء القيم يظهر بصورة قوية في نظرتنا الى الاوامر الاخلاقية على انها مطلقة وليست شرطية. فعندما نستعمل الفاظا مثل "يجب" و"يلزم" خارج اطار الاخلاق، فإن غرضنا على العموم هو ان نقول ما الذي على شخص ان يفعله لتحقيق غاية معطاة مسبقا. الغاية المعنية هنا هي اما غاية الشخص نفسه الذي نقول ان عليه القيام بالفعل المقصود او غاية شخص آخر. فاذا قلت، مثلا، لتلميذ من تلاميذي يجب ان تقوم بمجهود اكبر في المساق الذي

(١٥) نفس المصدر السابق.

(١٦) نفس المصدر السابق.

(١٧) نفس المصدر السابق، ص ٤٣.

(١٨) نفس المصدر السابق.

تدرسه معي ، فإنني افترض فيما اقول ان لهذا التلميذ غاية معينة هي النجاح في دروسه او الحصول على علامة جيدة وأن قيامه بمجهود اكبر ضروري لتحقيق هذه الغاية . واذا قلت لابنتي المراهقة التي تستمع الى موسيقى صاخبة في غرفتها يجب ان تقلعي عن الاستماع الى هذا النوع من الموسيقى اثناء وجودي في البيت ، فإنني اطلب منها ما اطلبه ، لانني اريد الخلود الى الهدوء والراحة ، واقلاعها عن الاستماع الى موسيقى صاخبة ضروري لتحقيق ما اريد .

ولكن عندما نتقل الى ميدان الاخلاق ، فإن الاوامر تبدأ باتخاذ طابع مطلق . فاذا قلت لشخص : يجب ألا تلحق اي أذى غير ضروري بأي انسان ، وسألني لماذا؟ فإنه حتما ليس بالجواب الاخلاقي ان اقول له : لانني لا اريد منك ان تؤذي احدا لدوئما سبب او : لأن ايدائك الآخرين لدوئما سبب يعرضك لنتائج لا تريدها انت لنفسك . اننا نميل في هذه الحالة ، في نظر مكي ، الى ان نلغي اي اشارة الى الرغبات ، سواء رغبات المخاطب (يفتح الطاء) او رغبات المخاطب او رغبات اي شخص غيرهما^(١٩) - هذا اذا كان غرضنا هو ان نعطي جوابا اخلاقيا عن السؤال المطروح . وهكذا فإن ما هو مرجح ان نقوله عندما نعطي جوابا اخلاقيا عن هذا السؤال هو شيء من هذا القبيل : ان عدم جواز لحاق اذى بالآخرين لدوئما سبب على الاطلاق هو امر تستوجبه طبيعة افعال من نوع الحاق اذى غير ضروري بالآخرين . ان عدم جواز فعل من النوع المشار اليه لا يرتبط بمطلب او رغبة اي شخص او اية فئة من الاشخاص ، بل بطبيعة الفعل ذاته .

التشبيء هنا واضح . فإن ما نفترضه في جوابنا هو ان الفعل في ذاته غير جائز ، اي ان عدم جوازه امر ينتمي الى العالم الموضوعي . ما يسهل عملية التشبيء في هذه الحالة ، في اعتقاد مكي ، هو انه لا يمكن تحديد من لا يريدنا القيام بفعل من النوع المشار اليه . ولأننا لا نستطيع ان نحدد من ، يصبح سهلا علينا النظر الى النهي الاخلاقي عن الفعل المعني على انه لا يعبر عن رغبة او مطلب احد ، اي على انه تعبير عن مطلب موضوعي . فإن احكامنا الاخلاقية الاساسية تمثل مطالب اجتماعية . ولكن هذه المطالب ذوت في افراد المجتمع ، بحيث صار الفرد منهم يتصرف ، بصورة تلقائية ، وكأن الفعل المطلوب هو غاية له^(٢٠) . ان مصدر هذه المطالب ، اذن ، غير محدد ، مما يجعل من السهل حذف اي

(١٩) نفس المرجع السابق ، ص ٤٤ .

(٢٠) نفس المصدر السابق ، ص ٤٤ .

اشارة واضحة من احكامنا الاخلاقية الى اية مطالب واسقاط هذه المطالب على العالم الموضوعي والنظر، بالتالي، الى ما هو مطلوب منا فعله على انه شيء تستوجبه طبيعة الفعل في ذاته.

ركزنا فيما سبق على محاولة ماكي تفسير الطابع الواقعي للغة الاخلاق، اي ذلك الطابع لها الذي يظهر في استعمالنا للمحمولات الاخلاقية للاشارة الى الواقع الموضوعي على نحو يفترض بالضرورة احتواءه لقيم اخلاقية. لننتقل الآن الى اطروحة ماكي الانطولوجية ولنحاول ان نفهم ما الذي يحاول نفيه في هذه الاطروحة والحجج التي يقوم عليها هذا النفي. ان ما تنفيه هذه الاطروحة، بلغة ماكي نفسه، هو ان تكون القيم "جزءا من نسيج العالم"^(٢١). لا ينفي ماكي طبعاً ان تكون انواع السلوك التي تشكل موضوعاً لتقييمنا الخلقي جزءاً من العالم. كذلك فإنه لا ينفي ان تكون للفعل في ذاته سمات او صفات تجعلنا نحكم عليه خلقياً على نحو يدل نحو آخر. ولكن ما ينفيه هو ان تكون القيمة الخلقية التي نسندها اليه عن طريق حكمنا هذا صفة يمكن ان تضاف الى صفاته الاخرى. بمعنى آخر، اذا حكمنا خلقياً على فعل ما بأنه حسن او واجب، فإننا، لا شك، نحكم عليه كذلك لأن له صفات موضوعية ككونه، مثلاً، وفاء بوعده او يجنب شخصاً ما الاذى. ولكن هذه الصفات الموضوعية، لا منفردة ولا مجتمعة، تشكل خيرية هذا الفعل او وجوبه الخلقي. ليس هذا فحسب، بل ما يصح قوله ايضاً، في نظر ماكي، هو انه لا توجد صفة اخرى هنا، مثل صفة الخيرية الخلقية او الوجوب الخلقي، يمكن اضافتها الى صفات الفعل الموضوعية. فاذا عددنا كل الصفات الموضوعية الفعلية او الممكنة لهذا الفعل او اي فعل سواه، فإننا لن نجد بينها صفة الخيرية الخلقية او عدم الوجوب الخلقي. بصورة اكثر تعميماً، اذا عددنا كل الصفات الموضوعية الفعلية او الممكنة التي يمكن اسنادها لاي شيء من النوع الذي يمكن ان يشكل موضوعاً مناسباً لاحكامنا الاخلاقية، فإننا لن نجد بينها صفة مثل صفة الخيرية الخلقية او القبح الخلقي او صفة مثل صفة الوجوب او عدم الوجوب الخلقي.

ان المقصود بالصفات الموضوعية هنا هو تلك الصفات التي يتصف بها الشيء في ذاته، اي باستقلال عن رغبات ومقاصد وتفضيلات اي منا. ان صفة الصلابة او الذكاء او صفة كون شيء حياً او في حالة حركة او صفة كون شيء ذا

(٢١) نفس المصدر السابق، ص ١٥.

شكل ما او حجم ما هي امثلة واضحة للصفات الموضوعية. لو تصورنا عالماً لا توجد فيه كائنات مثلنا، اي كائنات لها رغبات ومقاصد وتفضيلات من نوع او آخر، لما قادنا هذا التصور الى تجريد العالم من صفات من النوع الذي عددناه. ولكن هذا لا ينطبق، في نظر ماكي، على ما يسمى بالصفات الخلقية. ففي عالم لا توجد فيه كائنات لها رغبات او مقاصد او تفضيلات من اي نوع، لا يمكننا ان نتصور وجود قيم خلقية، وبالتالي وجود معايير للتمييز بين الخير والشر والواجب واللاواجب.

ان ماكي يلجأ الى عدة حجج للبرهنة على عدم كون القيم الخلقية موضوعية بالمعنى المقصود هنا، وللبرهنة، بالتالي على صحة اللاأدرية الخلقية^(٢٢). الحجة الاولى تقوم على نسبية وتنوع منظومات المبادئ الخلقية ومسايرة هذا التنوع لتنوع اساليب الحياة. الحجة الثانية تقوم على الغرابة الميتافيزيقية لموضوعية القيم المزعومة. فإنه يفترض في القيم ان تكون في ذاتها موجهة للسلوك ومحرضة على الفعل. الحجة الثالثة تقوم على افتراض وجود صعوبات جمة في تفسير كيف يمكن للقيم ان تكون لاحقة للصفات الطبيعية، اي حادثة باعتبارها شيئاً مضافاً الى الصفات الطبيعية. والحجة الرابعة تقوم على افتراض وجود صعوبة ابستمولوجية في تفسير امكان معرفتنا لوجود قيم موضوعية وللروابط التي تربطها بالسمات التي يفترض في هذه القيم ان تكون ناتجة عنها. والحجة الخامسة والاخيرة تقوم على افتراض ماكي ان نماذج التشبيء التي نجد آثارها في لغتنا الخلقية العادية لا تجد تفسيرها في وجود قيم موضوعية، بدليل ان البشر سيستمرون في اصرارهم على استعمال المفهومات الخلقية بكل ما تعنيه من تشبيء للقيم، حتى في غياب وجود قيم موضوعية^(٢٣).

لنحاول الآن ان نفهم هذه الحجج اكثر وما اذا كانت بالفعل تقود الى تبني موقف لأدري في الاخلاق، كما يدعي ماكي. سنركز هنا على الحجج الاربع الاخيرة، تاركين معالجتنا للحجة الاولى الى الفصل المقبل الذي سيخصص لمذهب النسبية في الاخلاق.

من الضروري ان نوضح منذ البداية انه لا يوجد خلاف بيننا وبين ماكي بخصوص اطروحاته الانطولوجية النافية لوجود قيم موضوعية. فنحن ايضا، كما

(٢٢) نفس المصدر السابق، ص ٣٦ - ٤٢.

(٢٣) نفس المرجع السابق، ص ٤٩.

سيوضح معنا في فصل لاحق، نرفض الواقعية الاخلاقية، ونسلم مع ماكي بعدم وجود قيم موضوعية بالمعنى الذي قصده ماكي. ولكن هذا لا يعني، كما ادعى ماكي، انه لا مهرب من تبني موقف لأدري في الاخلاق. فكما سنبين بعد حين، فإن نفي وجود قيم موضوعية لا يعني، بالضرورة، نفي امكان تطبيق مفهوم الصدق على الاحكام الخلقية. ولكن من الواضح انه ما اذا كان علينا ان نتبنى موقفا لأدريا أم لا في الاخلاق امر يتوقف على ما اذا كان بإمكاننا ان نطبق مفهوم الصدق على الاحكام الخلقية وما اذا كان بإمكاننا، بالتالي، ان نبين عن طريق اللجوء الى الطرق العقلية ما اذا كان حكم خلقي صادقا ام لا. اذن فاذا تبين، كما ندعي، انه يمكن للاحكام الخلقية ان تكون صادقة، على الرغم من عدم وجود قيم موضوعية بالمعنى الذي قصده ماكي، اذن ما يتضح لنا هو انه يمكن وجود معرفة خلقية، وان التسليم بأطروحة ماكي الانطولوجية لا يقود، بالضرورة، الى تبني موقف لأدري في الاخلاق^(٢٤).

لنعد الآن الى حجج ماكي. ان الحجج الثلاث قبل الاخيرة هي في الواقع حجة واحدة تتمحور حول مسألتين، مسألة ميتافيزيقية ومسألة ابستمولوجية. ان الوجه الميتافيزيقي لهذه الحجة يتلخص في القول انه لو وجدت قيم موضوعية، لكانت في شكل كيفيات او علاقات غريبة الى اقصى حدود الغرابة^(٢٥). بمعنى آخر، لو افترضنا وجود قيم موضوعية، فإن ما نفترض وجوده لا يمكن تشبيهه بأية سمات للعالم الموضوعي نكتشفها بالطرق العادية. فكما كان واضحا لـ جي. إي. مور في بداية هذا القرن، فإن القيم الخلقية ليست كيفيات طبيعية. فإن خيرية فعل من الافعال - خيرته الخلقية طبعاً - ليست شيئا واحدا هي وأي سمة او مجموعة من سمات هذا الفعل الطبيعية. اذن أول ما نواجه به هنا هو الفرض الغريب ان هناك، بالإضافة الى سمات الافعال الطبيعية المألوفة لدينا والتي نعرف الطرق المطلوبة للتحقق من وجودها، سمات غير طبيعية تحتاج الى وسائل خاصة وغير عادية لاكتشافها او التحقق من وجودها.

ان المسألة الاخيرة نقلنا الى الوجه الابستمولوجي للحجة التي تشكل مدار تحليلنا. فاذا كانت القيم الخلقية تشكل سمات من نوع خاص جدا للأفعال، اذن

(٢٤) انظر:

R. M. Hare, "Ontology in Ethics", in *Morality and Objectivity*, ed., Ted Honderich, Routledge and Kegan Paul, 1985, pp. 48 - 52.

(٢٥) Mackie, op. cit., p. 38.

فكيف يمكن لنا ان نكتشفها الا اذا كنا نمتلك وسيلة خاصة - غير عادية - لمعرفة سمات من هذا النوع الخاص وغير العادي؟ ان بعض الفلاسفة لم يتورع عن ان يفترض وجود ملكة خاصة كالحدس او البصيرة العقلية، تمكننا من ادراك القيمة الخلقية الكامنة في الافعال^(٢٦). ان افتراضا كهذا لا نجده لدى فلاسفة سابقين، كريتشارد برايس وهاتشنسون فحسب، بل ونجده ايضا حتى لدى فلاسفة تحليليين معاصرين مثل جي. إي. مور. فإن الفيلسوف الاخير وجد انه لا مناص من افتراض وجود ملكة خاصة لادراك الكيفيات الخلقية، لأنه افترض، من جهة، وجود كيفيات خلقية قابلة للادراك وافترض، من جهة ثانية، انها بسيطة (غير قابلة للتحليل) ولا طبيعية. فإن قابليتها للادراك تعني امكان وجود وسيلة لادراكها، وان كونها بسيطة ولا طبيعية يعني ان الوسيلة لادراكها ليست حواسنا العادية، بل حاسة من نوع خاص جدا هي الحدس الذي هو وحده الطريقة المناسبة لادراك الكيفيات البسيطة واللاطبيعية على نحو مباشر^(٢٧).

ان موقف مور موقف مرفوض، في نظرنا، ونحن لا نختلف مع ماكي بالنسبة لهذا الامر. اننا، في الواقع، سنعالج الموقف اللاطبيعي في الاخلاق في فصل لاحق وسنبين فساد الحجج التي يقوم عليها. ولكننا نخالف ماكي في اعتقاده بأن الموضوعاني في الاخلاق لا مهرب له من تبني موقف كموقف مور. فإن الموضوعانية والواقعية الاخلاقية ليستا موقفا واحدا، كما سيتضح معنا في نهاية معالجتنا لحجج ماكي وفي فصول لاحقة من هذا الكتاب. ان الموضوعاني، بمعنى آخر، ليس ملزما بالضرورة بأن يفترض وجود كيفيات خلقية من اي نوع، طبيعية او لا طبيعية، بسيطة او مركبة. انه ملزم حتما بأن يفترض ان الاحكام الخلقية موضوعية، بمعنى ان هناك طرقا موضوعية وعقلية للتحقق من صحتها او عدم صحتها، من معقوليتها او عدم معقوليتها. ولكن ليس في هذا ما يلزمه بافتراض وجود كيفيات خلقية، اي بافتراض ان القيم الخلقية "جزء من نسيج العالم الموضوعي".

ولكن لنعد الآن الى حجج ماكي ولنؤجل معالجتنا للاطروحة الاخيرة الى حين انتهائنا من بسط حججه. فبالإضافة الى الاعتبارات السابقة التي تناولها ماكي

(٢٦) ان ماكي يعتقد ان اي موضوعاني لا مهرب له في نهاية التحليل من ان يواجه مشكلة كيفية ادراك الكيفيات الخلقية ومن ان يلجأ الى الحدس. أنظر: نفس المصدر السابق، ص ٣٩.

(٢٧) سنعالج الموقف الحدسي بالتفصيل في الفصل التاسع.

لأبراز الجانب الميتافيزيقي والجانب الاستمولوجي لمشكلة الموضوعاني الأخلاقي، يلجأ ماكي إلى اعتبارات أخرى متعلقة بالصعوبات الكامنة في محاولة الموضوعاني تفسير العلاقة بين الكيفيات الخلقية والسمات الطبيعية للأشياء. فإذا انطلقنا من الافتراض القائل أن هناك قيما خلقية موضوعية بالمعنى الذي يعني ماكي، فإننا مطالبون بأن نفسر، في هذه الحالة، كيف يرتبط امتلاك شيء لقيمة خلقية موضوعية بامتلاكه لسماته الطبيعية. ما هو الرابط، مثلا، بين واقعة طبيعية، كواقعة كون فعل متصفا بالقسوة المتعمدة أو بكونه يسبب أذى غير ضروري لإنسان، والواقعة الخلقية، أي واقعة كون هذا الفعل فعلا خاطئا خلقيا. إن العلاقة بين هاتين الواقعتين لا يمكن أن تكون علاقة منطقية، بمعنى أن الواقعة الطبيعية تتضمن منطقيا الواقعة الخلقية^(٢٨). فلا يبدو أن هناك تناقضا منطقيا في افتراضنا أن فعلا ما يتصف بالقسوة، وحتى القسوة المتعمدة، ورفضنا حسبانها فعلا خاطئا خلقيا. ولكن، مع ذلك، فإنه يبدو أن هناك علاقة ما بين السمة الطبيعية والسمة الخلقية للفعل، بدليل أننا ننظر إلى كون الفعل متصفا بالقسوة المتعمدة على أنه سبب مناسب لحسابه فعلا خاطئا خلقيا.

هنا أيضا نجد أن موقف الموضوعاني يثير مشكلة مزدوجة، على المستوى الميتافيزيقي والمستوى الاستمولوجي. فعل المستوى الميتافيزيقي، المشكلة هي توضيح طبيعة العلاقة بين السمات الطبيعية للأفعال وسماتها الخلقية. فإنه يفترض أن السمات الأخيرة لاحقة بمعنى من المعاني للسمات السابقة، ولكنه لو حاول أن يحدد بأي معنى، لما وجد إلى ذلك سبيلا. فإنه يفترض أن السمات الخلقية مستقلة منطقيا عن السمات الطبيعية، ولذلك فإن السابقة لا يمكن أن تكون لاحقة منطقيا للأخيرة. ولكن إذا لم تكن لاحقة لها منطقيا، فهل هي لاحقة لها سببيا أو واقعا؟ إن الشيء الوحيد الذي يمكن اعتباره في هذا السياق لاحقا سببيا أو واقعا للسمات الطبيعية المعنية للأفعال هو ردود فعلنا لها. فإن تقييحا للفعل الذي يتسم بالقسوة المتعمدة هو، لا شك، رد فعل لواقعة كونه يتسم بالقسوة المتعمدة، ولكن الموضوعاني يرفض توحيد السمة الخلقية للفعل بموقفنا المقبح له. فالسمات الخلقية، بناء على الموقف الموضوعاني، ليست فقط مستقلة منطقيا عن السمات الطبيعية للأفعال، بل ومستقلة منطقيا عن ردود فعلنا لهذه السمات الطبيعية. إذن فلا مهرب من الاستنتاج هنا بأن العلاقة بين السمات الخلقية والسمات الطبيعية للأفعال هي علاقة من نوع خاص جدا، علاقة فريدة في نوعها ولا يمكن وصفها

(٢٨) ماكي، المرجع السابق، ص ٤١.

بواسطة مقولات مألوفة او اكتشافها بواسطة الطرق العادية.

ولكن - وهنا نأتي الى الوجه الاستمولوجي للمشكلة - ما هي الطريقة غير العادية المناسبة لاكتشاف هذه العلاقة؟ هل هي الحدس او البصيرة العقلية، وكيف يمكننا ان نميز بين الحدس الصحيح والحدس الفاسد او بين من يدرك فعلا واقعة خلقية ما عن طريق بصيرته العقلية وبين من يدعي انه يدركها بهذه الوساطة دون ان يدركها فعلا؟ ان هذه التساؤلات، لا شك، مشروعة، وسنحاول ان نبين في فصل لاحق ان ماكي مصيب في تشكيكه في الموقف الحدسي او ما شابهه - هذا الموقف الذي يفترض ان الكيفيات الخلقية هي من نوع خاص جدا يميزها عن الكيفيات الطبيعية ولكنها، مع ذلك، ترتبط بالاخيرة على نحو خاص جدا ولا يمكن اكتشافه الا بطريقة غير عادية.

اذن ما هو وجه الخلاف مع ماكي؟ لا يمكن الاجابة عن هذا السؤال بصورة مرضية قبل تناول حجة ماكي الخامسة والاخيرة. ان هذه الحجة تقوم، كما رأينا، على افتراض ماكي ان نماذج التشيء التي نجد آثارها في لغتنا الخلقية العادية لا تجد تفسيرها في وجود قيم موضوعية، بدليل ان البشر سيستمرون في اصرارهم على استعمال المفاهيم الخلقية بكل ما تعنيه من تشيء للقيم حتى في غياب وجود قيم موضوعية. ان ما يثير اعتراضنا هنا ليس قول ماكي ان هناك ما يفسر الميل لتشيء القيم غير افتراض ان القيم موضوعية بالمعنى الذي شرحناه. فإننا حتما نرفض الواقعية الاخلاقية ونسلم بأطروحة ماكي الانطولوجية، كما صار واضحا من كلامنا السابق. ولكننا نخالف ماكي في اعتقاده ان منطق اللغة الخلقية الذي يقضي بالنظر الى الاحكام الخلقية على انها موضوعية هو منطق تشيء، بالضرورة، مما يجعل كل الاحكام الخلقية كاذبة، بحكم عدم وجود قيم موضوعية.

بإمكاننا ان نوضح موقفنا بصورة افضل عن طريق التمييز بين القول بوجود قيم موضوعية والقول بوجود احكام خلقية موضوعية. ان الكلام على وجود قيم موضوعية، بالمعنى الذي قصده ماكي، هو حتما كلام مرتبط بتشيء القيم. ولذلك فإنه لا شك لدينا في أنه، في غياب اي قيم موضوعية، فإن النزعة نحو تشيء القيم لا بد ان ترتكب اغلوطة شبيهة باغلوطة التشخيص. ليس هذا فحسب، بل وايضا لا بد ان تكذب كل الاحكام الخلقية التي تنعكس هذه النزعة التشيئية في ما تستهدف هذه الاحكام الدلالة عليه. ولكن الكلام على وجود احكام خلقية موضوعية لا يفترض مسبقا، بالضرورة، وجود قيم موضوعية بالمعنى

الذي يعيننا هنا. ان افتراضي، بمعنى آخر، ان حكما خلقيا مثل الحكم "الوفاء بالوعد أمر مرغوب فيه" أو "استغلال الآخرين أمر سيء" هو حكم موضوعي لا يعني بالضرورة انني افترض ان هناك كفيات خلقية تشكل جزءا من نسيج العالم الموضوعي، كفيات كالمروية الخلقية او السوء الخلقى وما أشبه ذلك. ان ما يعنيه، بالاحرى، قولى بموضوعية احكام كهذه هو انها احكام من النوع الذي يمكن وصفه بالصدق او عدم الصدق وان هناك طرقا عقلانية وموضوعية للتحقق من صدقها او عدم صدقها.

ليس بوسعنا هنا ان نتوسع كثيرا في معالجتنا لمفهوم الصدق الخلقى ولادعائنا بوجود طرق عقلانية وموضوعية للتحقق من صدق او عدم صدق الاحكام الخلقية. فإننا سننخرط في معالجة مستفيضة لهذه الامور في فصول لاحقة حيث سنتناول مفهوم المنظور الخلقى وكيفية اشتقاق القواعد والمعايير الخلقية منه - هذه القواعد والمعايير التي تنقرر في ضوءها ما هي الاعتبارات الصحيحة خلقيا والتي يمكن على اساسها تسويغ حكم خلقى ما او نقيده او دحضه. ولكن ما نريد ان نوضحه هنا، باختصار، هو كيف يمكننا، عن طريق توظيفنا لمفهوم الصدق الخلقى، بالمعنى الذي يعيننا في هذا الكتاب، ان نحفظ للاحكام الخلقية بطابعها الموضوعي الذي يفرضه منطق الخطاب الخلقى دون ان نشيء القيم.

لنبدأ، اذن، بالسؤال: ما الذي يعنيه على وجه التقريب قولنا ان حكما خلقيا ما هو حكم صادق او صحيح؟ ان ما يعنيه هذا، على وجه التقريب، هو ان المدلول المعيارى للحكم يتطابق مع ما يفرضه الاعتبارات الخلقية، اي الاعتبارات التي يستوجبها المنظور الخلقى. ان اقول، مثلا، ان الحكم الخلقى "مساعدة المحتاجين أمر مرغوب فيه" هو حكم صادق او صحيح هو ان اقول، ليس ان هذا الحكم يتطابق مع واقعة ما في العالم الموضوعى هي واقعة مرغوبة فعل من نوع معين، بل ان اقول انه يتطابق مع ما تستلزمه الاعتبارات الخلقية الصحيحة. والمقصود بالاعتبارات الخلقية الصحيحة هنا تلك الاعتبارات التي يفرضها المنظور الخلقى، اي التي تنبع من النظر الى الامور من وجهة نظر خلقية. فعندما أنظر، مثلا، الى مساعدة المحتاجين من وجهة نظر خلقية، وليس من وجهة نظر انانية او متحيزة او عاكسة لرغباتي وتفضيلاتي الخاصة، فإنني سأجد ان فعلا من نوع مساعدة المحتاجين هو فعل الزامى، في غياب اي اسباب مبطله. اذن ما سأجده، في هذه الحالة، هو ان المدلول المعيارى للحكم "مساعدة

المحتاجين أمر مرغوب فيه" يتطابق مع ما تستلزمه الاعتبارات الخلقية الصحيحة. فإن مدلوله المعياري يتلخص في الخوض على القيام بأفعال من نوع مساعدة المحتاجين وهو تماماً ما سنجد انه مستلزم من قبل الاعتبارات الخلقية الصحيحة. ان صدق الحكم المذكور هو دالة لهذا التطابق بين مضمونه المعياري ومستلزمات المنظور الخلقي.

من الواضح هنا ان وصف حكم خلقي ما بأنه صادق او صحيح لا يلزمنا بتشبيء القيم اطلاقاً. فإننا لسنا ملزمين، اذا عدنا الى مثالنا السابق، ان نفترض ان مرغوية او الزامية فعل، كمساعدة المحتاجين، هي كيفية موضوعية لهذا الفعل وقائمة فيه باستقلال عن الانسان. فإن مفهوم الصدق الخلقي الذي نفترضه هنا والذي سنطوره ونعطيه شكله المحدد ونكشف عن مختلف ابعاده في فصول لاحقة لا ينطوي على نظرية واقعية في الاخلاق. بمعنى آخر، ان هذا المفهوم يتواءم بصورة تامة مع أطروحة ماكي الانطولوجية التي تقضي بنفي وجود قيم موضوعية او كفيات خلقية قائمة في عالم الاشياء في ذاته مثل الكيفيات الطبيعية. ان ما يستلزمه هذا المفهوم هو وجود تمييز بين اعتبارات صحيحة من الوجهة الخلقية واعتبارات غير صحيحة من هذه الوجهة. فإن هذا التمييز هو تماماً ما نحتاج اليه للتمييز بين الاحكام الخلقية الصادقة او الصحيحة والاحكام الخلقية التي ليست كذلك.

ان ما يجب لفت انتباه القارئ اليه هنا هو ان التمييز بين اعتبارات صحيحة واخرى غير صحيحة من الوجهة الخلقية ليس تمييزاً عشوائياً بل ينبع من مستلزمات المنظور الخلقي الذي، كما سنبين في فصل لاحق، يتسم بالموضوعية والتجرد، الخ. مما يجعل الاحكام الخلقية احكاماً موضوعية بنفس المعنى. فاذا كانت مساعدة المحتاجين او الوفاء بالوعد او عدم الحاق اذى لا مبرر له بالآخرين ما يستلزمه النظر الى الامور من وجهة نظر خلقية، اذن اذا كانت وجهة النظر هذه موضوعية، اذن بالضرورة فإن الحكم الذي يصدر عن وجهة النظر الخلقية هو حكم موضوعي. وهذا يعني ان حكماً مثل "مساعدة المحتاجين امر مرغوب فيه" أو "الوفاء بالوعد أمر الزامي" أو "الحاق اذى لا مبرر له بانسان هو عمل قبيح" هو حكم موضوعي. ان اي حكم من هذا النوع هو حكم موضوعي، على الرغم من ان صدقه لا يستلزم وجود واقعة من اي نوع في العالم الموضوعي. ان تحليلنا يوضح مسألة اخرى تتعلق بالطابع المطلق للاحكام الخلقية. ان

ماكي، كما رأينا، رأى في اصفاء طابع مطلق على الاحكام الخلقية شيئا يحصل بالضرورة تحت ضغط ميلنا القوي لتشبيء القيم. فاذا كانت مرغوبة فعل ما او الزامته كيفية من كفياته الموضوعية، اذن فمن الطبيعي الا تكون مرغوبته او الزامته مشروطة برغباتنا او مقاصدنا او تفضيلاتنا. اننا مدعوون، في هذه الحالة، الى النظر اليه على أنه مرغوب فيه او الزامي، بغض النظر عما نرغب فيه او لا نرغب فيه، نقصد اليه او لا نقصد اليه، نفضله او لا نفضله.

ولكن اذا نظرنا الى هذه المسألة الآن من زاوية تحليلنا لمفهوم الصدق الخلقى، فإننا سنجد ان الطابع المطلق للاحكام الخلقية لا ينطوي بالضرورة على نزعة تشبيئية. ان الطابع المطلق لها يتعلق في المقام الاول بطبيعة الاعتبار الخلقية التي هي اعتبارات نهائية ولا يمكن، بالتالي، وجود اعتبارات اخرى تطغى عليها. من الطبيعي، اذن، الا يكون الزامي خلقيا بالقيام بفعل معين مشروطا، لان الزامي بالقيام به يفترض مقدما ان هناك اعتبارات خلقية (صحيحة من الوجهة الخلقية) تفرض القيام بالفعل المعنى. وبما انه لا يمكن، بحكم طبيعة الاعتبار الخلقية، لاي اعتبارات غير خلقية ان تطغى على السابقة، اذن فإنه لن يكون متاسكا منطقيا قولنا ان الزامنا الانسان خلقيا بالقيام بفعل ما هو الزام مشروط. فإن هذا القول يفترض، من جهة، ان هناك اعتبارات صحيحة خلقيا تفرض علينا القيام بالفعل المعنى وأنها، بالتالي، اعتبارات نهائية، ويفترض، من جهة ثانية، ان هناك اعتبارات غير خلقية قد تطغى على الاعتبار الخلقية. والقولان الاخيران، لا شك، متناقضان.

من المسائل الاخرى التي اثار اشكالا لماكي المسألة المتعلقة بكيفية تفسير الارتباط الغريب الذي نفترض وجوده بين السمات الطبيعية للافعال، من جهة، ومرغوبيتها الخلقية او عدم مرغوبيتها الخلقية، من جهة ثانية. ليست غرابة هذا الرباط هي المشكلة فحسب، بل ان لها ايضا، كما رأينا في بسطنا للحجج ماكي، جانبا ابستمولوجيا متعلقا بكيفية اكتشاف هذا الرباط، بالوسيلة الخاصة المطلوبة لمعرفة او التحقق من وجوده.

ان المشكلة التي يثيرها ماكي، في جانبيها الميتافيزيقي والابستمولوجي، لا بد ان تتلشى في ضوء تحليلنا السابق. فاذا اخذنا الجانب الميتافيزيقي، فإننا سنجد، في ضوء تحليلنا، انه لا شيء ملغز في العلاقة بين السمات الخلقية والسمات الطبيعية للافعال. فإن نقول، بناء على تحليلنا، ان القيام بفعل ما أو

عدم القيام به الزامي هو ان نقول ان الاعتبارات الخلقية تفرض القيام او عدم القيام بأفعال من نوع معين وان الفعل السابق هو من هذا النوع. ما يقرر نوع الفعل طبعا هو سماته الطبيعية او الموضوعية. ان كون فعل، مثلا، من النوع الذي يلحق اذى بانسان مسألة تقررهما سمات طبيعية او موضوعية معينة للفعل، كأن يكون هذا الفعل فعلا يمارس فيه العنف الجسدي او النفسي على شخص ما. وان نقول اننا ملزمون بعدم اىذاء شخص - اي شخص - هو ان نقول ان هناك اعتبارات خلقية تسوغ ذمنا او تقيحنا لأفعال من النوع المعني. اذن ما هو مطلوب منا هو ان نعرف ما هي الاعتبارات التي يملئها المنظور الخلفي، وما ان نعرف ما هي هذه الاعتبارات حتى نصبح في وضع يسمح لنا بأن نسوغ ذمنا أو مدحنا لفعل من نوع معين. بمعنى آخر، ان العلاقة بين السمات الخلقية والسمات الطبيعية او الموضوعية للفعل هي في حقيقة الامر علاقة بين السمات الاخيرة للفعل الذي يشكل موضوع الحكم الخلفي وموقفنا منها، متى كان هذا الموقف هو ما تمليه الاعتبارات الخلقية.

ان نعرف، اذا، ما اذا كان لفعل من نوع معين السمة الخلقية التي نعزوها اليه هو ان نعرف ما هو الموقف المناسب من هذا الفعل من الوجهة الخلقية، اي ما هو الموقف الذي تمليه علينا الاعتبارات الخلقية. وان نعرف ما الذي تمليه الاعتبارات الاخيرة هو ان نعرف ما معنى ان ننظر الى الامور من منظور خلفي، ما معنى ان نتصرف على نحو خلفي. ولكن المسألة الاخيرة هي مسألة مفهومية في المقام الاول، وهنا نجد كيف علينا ان نتقل من المستوى الانطولوجي الى المستوى التحليلي وكيف ان المعرفة الخلقية ليست واقعية على نحو خالص، بل واقعية - مفهومية، وان الجانب الواقعي لا يرتبط بالسمات الخلقية، بل فقط باكتشاف نوع الفعل والجانب المفهومي باكتشاف ما يعنيه ان نتصرف على نحو خلفي او من منظور خلفي وما اشبه ذلك^(٢٩).

ان نخطط (او بنى) المعرفة الخلقية الذي سيعيننا بكل تفصيلاته في فصول لاحقة يتخذ الصورة التالية:

١ - ان ما يعنيه التصرف وفق ما يمليه المنظور الخلفي هو التقيد بـ أ و ب و ج... الخ.

(٢٩) انظر حول هذه المسألة:

M. M. Hare, op. cit., pp. 48 - 49.

- ٢ - ان الفعل فـ هو فعل من نوع ن (اي له سمات طبيعية او موضوعية من نوع معين).
- ٣ - ان القيام بفعل من نوع ن هو أمر مخالف (او مطابق) لـ أ و ب و جـ.
- ٤ - اذن نحن ملزمون خلقيا بعدم فعل (او بفعل) فـ.
- من الواضح هنا أن معرفة صدق القضية (٤) لا تقوم على معرفة صدق قضايا واقعية فحسب، بل وايضا على نتائج التحليل المفهومي. فلا شك في ضرورة المعرفة الواقعية هنا لوصولنا الى النتيجة، لان علينا ان نحدد ما هو نوع الفعل الذي يشكل موضوع الحكم الخلقي - ف في هذه الحالة - وهذه مسألة تستوجب منا ان نعرف ما هي سمات هذا الفعل الطبيعية او الموضوعية. ولكن ان نعرف ما معنى ان نتصرف وفق ما يمليه المنظور الخلقي وما اذا كان القيام بفعل من نوع معين يتعارض او لا يتعارض مع ما يمليه المنظور الخلقي هو أمر غير ممكن بدون اللجوء الى التحليل المفهومي. اذن فإن معرفتنا لصدق القضية الاولى ولصدق القضية الثالثة ليست ذات مدلول واقعي، بينما معرفتنا للقضية الثانية هي كذلك. واذا صح هذا التحليل، يتضح لنا كيف ان افتراض وجود معرفة خلقية لا يعني بالضرورة، كما تصور ماضي، تبني النظرية الواقعية في الاخلاق.

الفصل الخامس المذهب النسبي

الفصل الخامس

المذهب النسبي

ما أوصلنا اليه تحليلنا السابق هو ان الكلام على صدق او عدم صدق الاقوال الاخلاقية لا يلزمنا، بالضرورة، بتبني الواقعية الاخلاقية، كما ادعى جون ماسي. فمعيار الحقيقة في الاخلاق ليس التطابق مع الواقع الموضوعي، بل التطابق مع مستلزمات المنظور الاخلاقي. ان كون أمر ما واجبا او مستحسنا بالفعل هو كونه امرا واجبا او مستحسنا من المنظور الاخلاقي.

لا بد عند هذه النقطة من التحليل من ان تنشأ المشكلة التالية: هل يجوز لنا الكلام على منظور اخلاقي واحد للجميع ام الاصح الكلام على منظورات اخلاقية متعددة تعدد الثقافات او المجتمعات؟ بمعنى آخر، هل يمكن لكامنا السابق على المنظور الاخلاقي تجنب ارتكاب الاغلوطة التي يسميها بول تايلور "اغلوطة الاستعراق"^(١)؟ الا يفترض هذا الكلام، بمعنى من المعاني، ان المعيار او المعايير لما يشكل اعتبارات اخلاقية وجيهة ضمن اطار ثقافتنا هي ما يكون المنظور الاخلاقي؟ ولكن أليس في هذا اسقاط لفهمنا الخاص لما هو اخلاقي ولا - اخلاقي على الثقافات الاخرى التي ليس من الضروري ان يتطابق فهمها مع فهمنا؟ ولكن اذا لم يكن ثمة تطابق، بالضرورة، بين ما نفهمه نحن بالاخلاقية واللااخلاقية وما يفهمه سوانا، فإذا يمكن ان يعني كلامنا على المنظور الاخلاقي،

(١) تُرتكب هذه الاغلوطة عندما نستعمل معايير الثقافة التي اتفق اننا نشتم اليها اساسا للحكم على الثقافات الاخرى. انظر:

Paul Taylor, "The Ethnocentric Fallacy", *The Monist*, vol. 27, No. 4 (1963), pp. 563-584.

في غياب اي معايير للاخلاقية واللااخلاقية تتخطى الفروقات الثقافية، سوى ان فيها خاصا بثقافة من هذه الثقافات هو النموذج لكل الثقافات الاخرى؟ ولكن أليس من الطبيعي لواحدنا هنا ان ينزلق نحو ارتكاب اغلوطه الاستعراق فيفترض ان فهم ثقافته لما هو اخلاقي ولا - اخلاقي هو ما يجب ان يشكل النموذج لكل الثقافات الاخرى وان المنظور الثقافي الخاص الذي يصدر عنه هذا الفهم هو المنظور الاخلاقي؟

ان المشكلة التي نواجهها بها الاسئلة السابقة هي مشكلة التوفيق بين الكلام على المنظور الاخلاقي بوصفه منظورا يفترض فيه ان يتخطى الفروقات الثقافية وبين التعدد الظاهري لاختلاقيات البشر المسابير لتعدد ثقافتهم. ان التحدي الاساسي لنا هنا يمكن ان يصاغ على النحو الآتي: هل يمكن لشخص الكلام على المنظور الاخلاقي دون الانزلاق في اتجاه ارتكاب اغلوطه الاستعراق؟ فإنه يبدو هنا ان اي شخص، في كلامه على ما يفرضه الاعتبارات الاخلاقية، يجب ان ينطلق من فهم الثقافة التي ينتمي اليها لما هو اخلاقي او لا - اخلاقي. ولكن بما ان ما تفهمه ثقافته بالاخلاقية او اللااخلاقية ليس، بالضرورة، ما تفهمه ثقافة اخرى بهذا الامر، اذن فإن كلام هذا الشخص على ما يفرضه الاعتبارات الاخلاقية، وبالتالي، على ما هو صادق من منظور اخلاقي هو كلام على ما هو صادق من منظور خاص بثقافته. واذا صح هذا، اذن فكيف يمكن لكلام شخص على المنظور الاخلاقي، بما هو شأن فوق ثقافي، وعلى ما يستلزمه من مبادئ ومعايير، الا ان يكون نوعا من الاسقاط الثقافي او الاستعراق؟

ان هذا التحدي الذي نواجه به الآن هو، كما صار واضحا من كلامنا السابق، التحدي الذي يواجهنا به المذهب النسبي في الاخلاق. فالكلام على الاحكام الاخلاقية على انها صادقة او كاذبة بالمعنى الذي اوضحناه في ختام الفصل السابق لا ينقذنا من شبح اللادرية في الاخلاق، الا اذا كانت الاعتبارات التي نلجأ اليها لغرض التقييم والتسوية الاخلاقيين اعتبارات فوق - ثقافية، على الأقل^(٢). وهذا يعني انه للتخلص من شبح اللادرية في الاخلاق، لا يمكننا ان نكتفي بدحض ادعاء مؤيدي النظرية الانفعالية بأنه لا يمكن تطبيق مفهوم الصدق

(٢) من أهم الكتب التي صدرت في الفترة الاخيرة للدفاع عن مفهوم نسبي للحقيقة الخلقية الكتاب التالي:

D. B. Wong, *Moral Relativity*, University of California Press, 1984.

على الاحكام الاخلاقية، بل علينا ان نبين بالاضافة الى ذلك ان هذه الاحكام هي من النوع غير النسبي. ان التخلص من شبح اللادرية، اذن، يفترض مقدما التخلص من شبح النسبية.

حتى تتوضح المسألة الاخيرة اكثر، لنعد الى مفهوم الصدق الاخلاقي الذي نتعامل معه هنا. ان نقول ان حكما اخلاقيا مثل "مساعدة المحتاجين امر مرغوب فيه" هو حكم صادق اخلاقيا هو ان نقول، بناء على تحليلنا السابق، ان الاعتبارات الاخلاقية تجعل من المستحسن او من المرغوب فيه ان نساعد المحتاجين. ولكن اذا كانت الاعتبارات الاخلاقية التي نلجأ اليها في هذه الحالة او في اي حالة سواها نابعة من منظور الثقافة التي ننتمي اليها وتستمد صحتها من معايير هذه الثقافة بالذات، اذن ان نقول ان الحكم الاخلاقي المعني حكم صادق هو ان نقول انه صادق بالنسبة لثقافة معينة. فاذا كانت الاعتبارات الاخلاقية التي تجعل هذا الحكم صادقا هي اعتبارات صحيحة ضمن اطار الثقافة التي ننتمي اليها، ولكنها ليست، بالضرورة، صحيحة ضمن اطار الثقافات الاخرى، اذن فلا بد لنسبية هذه الاعتبارات من ان تنعكس على الحكم الاخلاقي نفسه. بمعنى آخر، ان هذا الحكم، مثل اي حكم اخلاقي آخر، ان كان صادقا، فهو صادق بالنسبة لثقافة معينة، ولكنه ليس، بالضرورة، صادقا بالنسبة لاي ثقافة سواها.

من الواضح من تحليلنا حتى الآن ان الاعتراف بامكان تطبيق مفهوم الصدق على الاقوال الاخلاقية لا يمكن ان يخلصنا وحده من شبح اللادرية في الاخلاق. فالاعتراف بامكان تطبيق مفهوم الصدق على الاقوال الاخلاقية لا يلزم بأكثر من الاعتراف بوجود معيار للصدق الاخلاقي. ولكن ان نقول ان لدينا معيارا للصدق الاخلاقي لا يلزمنا وحده بأن نفترض ان هناك منظورا اخلاقيا واحدا لكل البشر ولكل الثقافات، منظورا تنبع منه الاعتبارات الاخلاقية التي نقرر في ضوءها ما اذا كان حكم اخلاقي معين صادقا او لا. وفي غياب منظور اخلاقي مشترك بين الجميع - منظور فوق ثقافي - لا يمكن تطبيق مفهوم المعرفة على الاخلاق.

لنحاول ان نبين الآن كيف يقود تعدد المنظورات الاخلاقية الى موقف لا أدري. ان أول ما نلاحظه هنا هو انه اذا جاز، بناء على المذهب النسبي، ان نصف حكما اخلاقيا بأنه صادق، فإنه لا يمكننا ان نقول انه صادق باطلاق، بل ان نقول فقط انه صادق بالنسبة لاعتبارات اخلاقية نابعة من منظور اخلاقي معين، لا من اي منظور اخلاقي سواه. فما هو صادق، اذن، بالنسبة لهذا المنظور

الاخلاقي ليس من الضروري ان يكون صادقا بالنسبة لأي منظور اخلاقي سواء . فقد تقودنا الاعتبارات الاخلاقية التي يملئها المنظور الاخلاقي للكاثوليكي الى تقبيح الاجهاض، بينما لا تقودنا الاعتبارات الاخلاقية التي يملئها منظور اخلاقي آخر الى نفس الموقف، بل ربما الى موقف معاكس . وفي حالة كهذه، ما يصدق بالنسبة للكاثوليكي بخصوص اخلاقية الاجهاض لا يصدق بالضرورة بالنسبة لغير الكاثوليكي .

المسألة الثانية التي نلاحظها هنا هي ان المنظور الاخلاقي لأي شخص قد يتعدل او قد يستبدل به منظور آخر، بحيث ان ما يصدق لهذا الشخص بالنسبة للمنظور الذي تتبع منه معايير الاخلاقية اليوم لا يصدق، بالضرورة، لهذا الشخص في وقت لاحق . ان الكاثوليكي الذي يقبح اليوم الاجهاض وقتل الرحمة واستعمال الموانع الاصطناعية للحبل قد يفقد ايمانه الكاثوليكي غدا، لسبب او لآخر، ويتجه تدريجيا نحو تبني منظور ليبرالي في الاخلاق، فلا يعود يقبح الامور المذكورة . اذن من الواضح ان الموقف النسبي في الاخلاق لا يقودنا فقط في اتجاه القول ان ما هو خير او شر بالنسبة لفرد او جماعة ما ليس من الضروري ان يكون خيرا او شرا بالنسبة لفرد آخر او جماعة اخرى، بل يقودنا ايضا في اتجاه القول ان ما هو خير او شر بالنسبة لفرد او جماعة ما في وقت معين ليس من الضروري ان يكون خيرا او شرا لهذا الفرد او لهذه الجماعة في وقت آخر .

ان الاعتبارات الاخيرة المترتبة على المذهب النسبي في الاخلاق تضعنا امام النتائج التالية: ان الحكم الاخلاقي لشخص ما لا يمكن ان يناقضه حكم من نوعه الا اذا كان يصدر عن نفس المنظور الاخلاقي الذي صدر عنه الحكم الاول . فاذا كان س و ص يشتركان في نفس المنظور الاخلاقي، فإن قول س في هذه الحالة ان فعلا ما واجب اخلاقيا وقول ص انه ليس واجبا اخلاقيا سيكونان متناقضين . ولكن لو كان المنظور الاخلاقي لـ س هو غير المنظور الاخلاقي لـ ص، فلما كان قولاهما متناقضين منطقيا . ففي الحالة الاولى - حالة الاشتراك في نفس المنظور الاخلاقي - فإن ما يقوله س هو ان الاعتبارات الاخلاقية التي يملئها المنظور الاخلاقي الذي يصدر عنها حكمه تفرض القيام بالفعل المعني، بينما ما يقوله ص هو نقيض ذلك، اي ان هذه الاعتبارات لا تفرض القيام بالفعل المعني . اما في الحالة الثانية، فإن ما يقوله ص هو ان الاعتبارات الاخلاقية التي يملئها منظور اخلاقي غير المنظور الذي يصدر عنه حكم س لا تفرض القيام

بالفعل المعني. فإذا افترضنا في هذه الحالة، لغرض التبسيط، ان المنظور الاخلاقي لـ س هو م ١ والمنظور الاخلاقي لـ ص هو م ٢، اذن فإن الحكم الاخلاقي لـ س يصبح: ان م ١ يتضمن ان القيام بفعل كذا وكذا واجب، بينما الحكم الاخلاقي لـ ص يصبح: ان م ٢ لا يتضمن ان القيام بفعل كذا وكذا واجب. وواضح هنا انه لا تناقض مطلقا بين هذين الحكمين، لانها يمكن ان يصدقا معا. كذلك واضح هنا انه اذا تبى س في وقت لاحق م ٢، بدل م ١، ونفى، انطلاقا من م ٢، ان يكون الفعل المعني واجبا، فإن نفيه هذا لا يناقض منطقيا حكمه السابق بأن الفعل المعني واجب، ما دام هذا الحكم يصدر عن م ١، لا م ٢.

ما يتضح لدينا، في ضوء ما تقدم، هو ان ادعاء س انه يعرف ان فعلا ما واجب اخلاقيا لا يتضاد بالضرورة مع ادعاء ص انه يعرف ان هذا الفعل غير واجب اخلاقيا. كذلك فإن ادعاء س في وقت ما انه يعرف ان فعلا ما واجب اخلاقيا لا يتضاد بالضرورة مع ادعاء س نفسه في وقت آخر انه يعرف ان الفعل المعني غير واجب اخلاقيا. وهذا حتما يتنافى مع القول بوجود معرفة اخلاقية، ويزجنا، لا محالة، في موقف لا أدري. فإن من الشروط المنطقية الاساسية لوجود معرفة من اي نوع هو ألا يكون نقيض ما يعرفه شخص بحق موضوعا للمعرفة الحقة لأي شخص سواه، وكذلك ألا يكون نقيض ما يعرفه شخص بحق في وقت ما موضوعا لمعرفة هذا الشخص الحقة في اي وقت سواه. ان هذا الشرط نابع منطقيا من وجود رباط ضروري بين المعرفة والصدق^(٣). فالمعرفة، بالضرورة، هي اعتقاد صادق، على الاقل. اذن ان نقول ان س يعرف ان ق هو ان نقول ان لدى س اعتقادا صادقا أن ق. ولذلك فلا يعقل ان يصدق القول ان ص يعرف ان لا - ق الا اذا لم يصدق القول السابق المتعلق بـ س. فاذا كان ص حقا يعرف ان لا - ق، اذن فإن لديه اعتقادا صادقا ان لا - ق، وبالتالي فلا يمكن ان يكون اعتقاد س ان ق صادقا.

ان الارتباط الضروري بين المعرفة والصدق يحتم علينا ايضا ان نقول انه اذا كان س يعرف في وقت ما أن ق، اذن فإنه لا يمكنه ان يعرف في اي وقت سواه أن لا - ق. فاذا كان حقا يعرف الآن أن ق، فإنه طبعا قد يفقد هذه المعرفة

(٣) انظر حول علاقة المعرفة بالصدق مقالتنا: "معرفة"، الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الاول، معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٥، ص ٧٥٥ - ٧٦٢.

في وقت آخر لاحق، ولكن لا يعقل ان يعرف في هذا الوقت اللاحق ان لا - ق. فلو سلمنا، على سبيل الجدل، انه قد يعرف ان لا - ق في وقت لاحق، فإننا نلتزم في هذه الحالة بأن نقول، بسبب العلاقة الضرورية بين المعرفة والصدق، ان اعتقاده الآن ان ق قد لا يكون صادقا في وقت لاحق. ولكن ما دمنا قد افترضنا، اصلا، انه حقا يعرف الآن ان ق، فإننا ملزمون منطقيا بأن نقول ان اعتقاده الآن أن ق هو اعتقاد صادق. قد يفقد س اعتقاده في وقت لاحق، ولكن من الواضح انه لا يمكننا، بدون ان نزع بأنفسنا في تناقض، ان نقول ان اعتقاده الآن أن ق هو اعتقاد صادق ولكن قد يكون اعتقاده في وقت لاحق أن لا - ق، فيما لو اعتقد ذلك، ايضا اعتقادا صادقا.

ما يوضحه تحليلنا السابق هو ان مفهوم المعرفة يقضي بتبني المبدأ الاستثنائي التالي: بالنسبة لأي س ولأي ص، اذا كان س يعرف حقا ان ق في وقت ما، اذن فإن ص لا يعرف ان لا - ق، لا في نفس الوقت ولا في اي وقت سواء. وهذا المبدأ، كما هو واضح من تحليلنا السابق، صحيح، بغض النظر عما اذا افترضنا ان س و ص هما شخصان مختلفان ام شخص واحد. ولكن هذا المبدأ، كما اوضحنا من خلال تناولنا للمذهب النسبي في الاخلاق، لا يمكن تطبيقه ضمن اطار الاخلاق، على افتراض اننا أولنا طبيعة الاحكام الاخلاقية على النحو الذي نجده في المذهب النسبي. فحسب هذا التأويل، ان ادعاء س انه يعرف ان فعلا ما واجب او مستحسن خلقيا قد يكون صادقا دون ان يعني هذا، بالضرورة، ان ادعاء ص بأنه يعرف ان الفعل المعني ليس واجبا او مستحسنا خلقيا هو ادعاء كاذب. فاذا ادعى س، مثلا، انه يعرف ان معارضة قتل الرحمة امر واجب وادعى ص انه يعرف ان هذا ليس امرا واجبا، فإنه يمكن منطقيا لكلا الادعائين ان يصدقا. وبالتالي، يمكن منطقيا ان يصدق اعتقاد س ان معارضة قتل الرحمة امر واجب في الوقت الذي يصدق فيه اعتقاد ص انها ليست امرا واجبا.

ان المبدأ الاستثنائي الذي انطلقنا منه في الفقرة السابقة لا يمكننا تطبيقه ضمن اطار الاخلاق الا اذا أولنا معرفة س او ص لما هو واجب او غير واجب، مستحسن او غير مستحسن، على أنها معرفة من غير النوع الاخلاقي، اي على انها، ربما، معرفة انثروبولوجية او ما اشبه ذلك. فلو أولناها على هذا النحو، وهو الامر الذي يتناسب، اصلا، مع وجهة النظر النسبية، فإن ما علينا ان نقوله في هذه الحالة هو ان ادعاء س انه يعرف ان امرا ما واجب هو ادعاء مؤداه ان هذا

الامر واجب من منظور ثقافي معين. واذا صدق هذا الادعاء، اذن لو ادعى ص انه يعرف ان الامر المعني ليس واجبا فلن ادعاه هو ادعاء مرفوض اذا كان ما يعنيه هو انه يعرف انه ليس واجبا من المنظور الثقافي المعني. ولكن لو كان ما يعنيه ص هو انه يعرف ان هذا الامر ليس واجبا من منظور ثقافي آخر، فلما كان ادعاؤه مضادا لادعاء س، لانه يمكن منطقيا لامر ان يكون واجبا من منظور ثقافي معين وألا يكون واجبا من منظور ثقافي آخر. اذن فلن الكلام على وجود معرفة ضمن اطار الاخلاق، وبالتالي على امكان تطبيق المبدأ الاستثائي الذي اشرنا اليه يستوجب ان يكون موضوع المعرفة، ليس أن امرا ما واجب او مستحسن خلقيا، بل ان امرا ما واجب او مستحسن بالنسبة لمنظور ثقافي معين. واذا كان هذا هو الامر الوحيد الذي يمكن ان يشكل موضوعا للمعرفة ضمن اطار الاخلاق، اذن فإن المعرفة الوحيدة الممكنة ضمن اطار الاخلاق هي من النوع الانثربولوجي، وليست معرفة اخلاقية.

لا بد الآن من طرح السؤال التالي: ما هي الاسس التي يقوم عليها المذهب النسبي في الاخلاق؟ ان هناك حجتين رئيسيتين يلجأ اليهما دعاة المذهب النسبي، الا وهما الحجة القائمة على الاختلاف في الاحكام الاخلاقية والحجة القائمة على الاختلاف في المعايير الاخلاقية^(٤). ولكن قبل البدء بتناول هاتين الحجتين، لا بد من ان نوضح اكثر ما الذي يفترض فيه ان يشكل النتيجة النهائية لهما. بمعنى آخر، علينا ان نوضح الآن ما الذي تعنيه النسبية الاخلاقية على وجه التحديد وكيف تتميز عن انواع اخرى من النسبية.

أول ما يجب ان نلاحظه هنا هو ان النسبية الاخلاقية، من حيث هي موقف لأدري في الاخلاق، هي غير النسبية الثقافية وغير النسبية المتعلقة بالافعال. فالنسبية الثقافية تقول ما معناه ان القيم الاخلاقية تختلف باختلاف الثقافات أو أن قيم الافراد تختلف باختلاف الثقافات التي ينتمون اليها. فما يحسبه اهل ثقافة معينة خيرا او شرا امر يرتبط بخصوصيات هذه الثقافة والظروف التاريخية التي نجدها فيها. ولذلك فإننا لا نتوقع هنا ان تتطابق الاحكام الاخلاقية لأهل ثقافة اخرى متميزة عن السابقة، بعامل ظروفها التاريخية، مع الاحكام الاخلاقية لأهل الثقافة السابقة. ان قتل التوائم عند الولادة، مثلا، عمل لا يقبح

J. W. Corman and K. Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments*, Macmillan, second ed., 1974, pp. 435 - 439.

اخلاقيا في بعض الثقافات، بينما الامر عكس ذلك تماما في ثقافة مثل ثقافتنا. وتعدد الزوجات أمر مقبول اخلاقيا في مجتمع اسلامي الثقافة، بينما المجتمعات الغربية ترفضه وتعاقب عليه. ورجم الزانية ما زال يمارس في بعض المجتمعات الاسلامية ويجد قبولا لدى ابناء هذا المجتمع، بينما نتوقع ان تلاقي هذه الممارسة اقوى انواع المعارضة وان تقبح الى اقصى الحدود في مجتمع كالولايات المتحدة او السويد.

ان الاطروحة الاساسية للنسبية الثقافية هي اطروحة انثروبولوجية وليست اطروحة فلسفية او معيارية. فإن النسبي الثقافي لا يتجاوز او غير ملزم، بوصفه نسبيا ثقافيا، ان يتجاوز وصف الواقع الثقافي لهذا المجتمع وذاك وكيف ولماذا تنعكس الفروقات الثقافية بين المجتمعات في فروقات من نوع معين في أنظمتها القيمية. ان أطروحة النسبي الثقافي تنطوي على قضيتين، الاولى هي ان الفروقات في الانظمة القيمية للبشر هي نتيجة لاختلاف الشروط التاريخية لكل منها، والثانية هي ان قيم الفرد مستقاة من الثقافة التي ينتمي اليها هذا الفرد^(٥). ولكن ليس في هاتين القضيتين وحدهما ما يلزم النسبي الثقافي بأي موقف من الطبيعة المنطقية للقيم او الاحكام الاخلاقية. ولكن كما سيتضح معنا بعد حين، فإن النسبية الاخلاقية هي، في المقام الاول، موقف من الطبيعة المنطقية للقيم او الاحكام الاخلاقية. وهي، بالاضافة الى ذلك، ذات مضمون معياري، بعكس النسبية الثقافية التي لا تتجاوز حدود ما هو وصفي وتفسيري.

اما النسبية المتعلقة بالافعال فهي موقف يقضي بجعل حملنا محمولا اخلاقيا معيننا على فعل معين منوطا بالشروط والظروف المحيطة بهذا الفعل. وبما ان الشروط والظروف المحيطة بفعل معين في وقت ومكان معينين قد تختلف عن الشروط والظروف المحيطة بفعل من نوعه في وقت ومكان آخرين، اذن فإن المحمول الاخلاقي الذي قد يكون حمله على الفعل مناسباً في الحالة الاولى قد لا يكون حمله مناسباً على الفعل في الحالة الثانية. اذن فإن الاطروحة الاساسية التي ينطوي عليها هذا النوع من النسبية هي الاطروحة التي تقول: كائنا ما كان الفعل الذي يشكل موضوع تقييمنا الاخلاقي، اذا حكمنا على هذا الفعل في ظل ظروف وشروط معينة بأنه خير او شر، الزامي او غير الزامي، من الوجهة

الخلقية، فإنه ليس من الضروري ان يكون حكمنا الاخلاقي على اي فعل آخر مماثلا لحكمنا على السابق في ظل ظروف وشروط اخرى^(٦). فالفعل الصائب في وضع معين قد لا يكون صائبا في وضع آخر. ان الباس طفلي ثيابا خفيفة في فصل الصيف هو فعل صائب، لا شك، ولكنه حتما ليس فعلا صائبا في فصل الشتاء في مدينة كموسكو، مثلا.

من الواضح هنا ان الاطروحة الاساسية لهذا النوع من النسبية هي أطروحة ذات دلالة معيارية، وهذا، كما سنبين بعد حين، مشترك بينها وبين النسبية الاخلاقية. ان دلالتها المعيارية تكمن في انها لا تميز اهمال الشروط والظروف المحيطة بالفعل الذي يشكل موضوع حكمنا الاخلاقي في تقييمنا لهذا الفعل لغرض معرفتنا لما هو المحمول الاخلاقي المناسب الذي يجب حمله عليه. انها تقول ما معناه: لا يجوز ان تصدر نفس الحكم الاخلاقي على فعلين من نفس النوع الا اذا كانت الظروف والشروط المناسبة المحيطة بكل منها واحدة.

ان النسبية المتضمنة في هذا الموقف ليست من النوع الذي يمكن لاي انسان عاقل ان يعترض عليه. علاوة على ذلك، فإنها ليست البتة مؤيدة للموقف اللاأدري في الاخلاق. فليس في هذا النوع من النسبية ما يتضمن، مثلا، ان المعايير التي نلجأ اليها في تقييمنا الاخلاقي للافعال هي معايير نسبية، ليس فقط بمعنى انها تختلف من وضع لآخر، بل وايضا بمعنى انه ليس من الضروري ان تكون واحدة لوضعين مختلفين. فاذا عدنا الى مثالنا السابق الذي استعملناه للتمثيل على النسبية المتعلقة بالافعال، نجد ان المعيار الاخلاقي الذي نلجأ اليه في الحالتين واحد. ان الحفاظ على صحة الطفل هو الاساس الذي نبنى عليه تقييمنا لفعل مثل الباس طفل ثيابا خفيفة في فصل الشتاء في مدينة كموسكو، وهو ايضا الاساس لعدم تقييمنا، بل لمدحنا، القيام بهذا الفعل في ظل ظروف اخرى، ظروف من النوع الذي يستدعي الباس الطفل ثيابا خفيفة لغرض الحفاظ على راحته وعافيته. اذن من الواضح ان النسبية المتعلقة بالافعال لا تتضمن منطقيا النسبية الاخلاقية، لأن السابقة لا تتضمن منطقيا ان المعايير الاخلاقية نسبية، بينما الاخيرة، كما تبين من خلال شرحنا السابق، تتضمن منطقيا ان المعايير الاخلاقية

(٦) انظر هنا: المرجع السابق. وانظر ايضا:

J. W. Corman & K. Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments*, op. cit., p. 433.

نسبية^(٧).

ولكن اذا كانت النسبية الاخلاقية تقضي بالنظر الى المعايير الاخلاقية على انها نسبية، فكيف علينا هنا ان نؤول مفهوم نسبية المعايير الاخلاقية حتى نتجنب الخلط بين النسبية الاخلاقية والنسبية الثقافية؟ قد يقترح بعضهم ان ما تعنيه النسبية الاخلاقية، على وجه التحديد، هو ان المعيار الاخلاقي الذي يكون مسوغا من منظور فرد او جماعة معينة ليس من الضروري ان يكون مسوغا من منظور فرد آخر او جماعة اخرى. ان هذا الاقتراح، لا شك، يقربنا من النسبية الاخلاقية ويبعدنا عن النسبية الثقافية، ولكنه، مع ذلك، لا يقبض على الفحوى الاساسي للنسبية الاخلاقية. انه يقربنا من النسبية الاخلاقية، لأنه يتضمن شرطا ضروريا من شروط النسبية الاخلاقية، ولكن هذا الشرط ليس كافيا. فكل نسبي اخلاقي، كما سيتضح بعد حين، ملزم بتبني وجهة النظر القائلة ان المنظور الاخلاقي الذي يكون مسوغا من منظور فرد او جماعة ما قد لا يكون مسوغا من منظور فرد آخر او جماعة اخرى. ولكن ليس كل من يتبنى وجهة النظر الاخيرة نسبيا اخلاقيا. بيد ان وجهة النظر هذه تتجاوز ما هو متضمن في النسبية الثقافية. فالنسبي الثقافي، كما هو واضح من شرحنا السابق، لا يشير الى ما هو مسوغ او غير مسوغ من منظور معين، بل الى ما هو مقبول او غير مقبول. ان اقصى ما يمكن ان يقوله النسبي الثقافي هو ان المعايير الاخلاقية تختلف باختلاف الثقافات او المجتمعات، وهذا لا يعني سوى ان ما نجده مقبولا لدى ابناء ثقافة ما على انه معيار اساسي للأخلاق قد لا يقبله ابناء ثقافة اخرى على انه كذلك. ولكن هذا لا يتعارض مع القول بوجود معايير اخلاقية مسوغة للجميع، ليس بمعنى انها مسوغة في نظر الجميع، بل بمعنى انها صحيحة ومطلوب منا جميعا ان نتبناها، بغض النظر عما نقبله او لا نقبله من معايير.

لنحاول ان نوضح الآن لماذا نسبية المعايير للنسبي الاخلاقي لا تعني فقط ان المعيار الاخلاقي الذي يكون مسوغا من منظور معين قد لا يكون مسوغا من منظور آخر. فلوركزنا الآن على القول: ان المعيار المسوغ من منظور معين ليس بالضرورة المعيار المسوغ من منظور آخر، للاحظنا أمرين: اولاً، ان كون معيار

(٧) من الواضح هنا انه لو كانت النسبية المتعلقة بالافعال متضمنة للنسبية الاخلاقية، لكانت ايضا متضمنة لنسبية المعايير، لان النسبية الاخلاقية تتضمن نسبية المعايير.

مسوغا من منظور معين لا يعني انه معيار صحيح من هذا المنظور^(٨). لا توجد علاقة منطقية او علاقة مفهومية هنا بين وجود مسوغ، وحتى وجود مسوغ قوي، لحسبان قضية ما صادقة او حسبان معيار ما صحيحا وكون هذه القضية صادقة بالفعل او كون هذا المعيار صحيحا بالفعل. فلن اعتقادنا، مثلا، ان اي غراب سنلتقي به في المستقبل سيكون اسود اللون هو حتما اعتقاد مسوغ استقرائيا تسويغا كافيا، لأن بين الغربان. الكثيرة التي شاهدناها في الماضي، لم نلتق مرة واحدة بغراب غير اسود. ومع هذا كله، قد يكون لاعتقادنا كاذبا، اذ لا تناقض منطقيا بين افتراضنا صدق الأدلة المسوغة ورفضنا القضية التي تشكل موضوع التسويغ. فالأدلة المسوغة لا تتضمن منطقيا القضية التي تشكل موضوع التسويغ في هذه الحالة، وهذا في الواقع هو ما يصدق على الكثير الكثير من الحالات التي نلجأ فيها الى ادلة معينة لتسويغ نتيجة معينة^(٩). ولكن اذا كان وجود مسوغ، وحتى وجود مسوغ قوي، لنتيجة ما لا يعني، بالضرورة، انها صحيحة، اذن ان نقول ان معيارا ما مسوغ من منظور معين لا يعني، بالضرورة، انه معيار صحيح من هذا المنظور. بصورة مماثلة، اذا قلنا ان هذا المعيار غير مسوغ من منظور آخر، فإن هذا لا يعني، بالضرورة، انه غير صحيح من هذا المنظور الآخر. وهذا يعني في نهاية الامر ان المعيار الذي يكون مسوغا من منظور معين ولا يكون مسوغا من منظور آخر قد يكون، مع ذلك، صحيحا بالنسبة للآخرين، وهذا ما لا يتفق مع أطروحة النسبية الاخلاقية.

ثانيا، ان قولنا ان المعيار المسوغ من منظور معين قد لا يكون مسوغا من منظور آخر، وان كان يفترض ان تسويغ المعايير الخلقية أمر نسبي، لا يلزمنا بالنظر الى هذه المعايير ذاتها على انها نسبية. من الملاحظ، مثلا، ان القضايا العلمية المسوغة من منظور الفيزياء النيوتنية قد لا تكون مسوغة من منظور الفيزياء المعاصرة. فإنه حتما امر مسوغ، من منظور الفيزياء النيوتنية، ان نقول ان سرعة الجسم قد تتزايد بلا انقطاع، بينما هذا غير مسوغ من منظور الفيزياء المعاصرة، اذ ان سرعة الجسم، من منظور الفيزياء المعاصرة، لا يمكن ان تزيد على سرعة

Corman & Lehrer, op. cit. p. 434

(٨)

ان هذا في الواقع ينطبق على كل حالات التسويغ الاستقرائي، حيث طبيعة الاستدلال الاستقرائي لا تسمح بالحياة على دعم تام للنتيجة.

(٩)

الضوء. ولكن هذا وحده لا يمكن ان يعني ان مسألة امكان تزايد سرعة الجسم بلا انقطاع هي مسألة نسبية. من الواضح، اذا، من مثالنا ان كون التسويغ امرا نسبيا لا يعني، بالضرورة، ان الحقيقة المزعومة التي تشكل موضوع التسويغ هي حقيقة نسبية. وهذا يعني، بدوره، ان كون تسويغ المعايير الخلقية امرا نسبيا لا يعني، بالضرورة، ان هذه المعايير نفسها نسبية.

ما يوضحه تحليلنا السابق هو ان القضية المحورية للنسبي الاخلاقي ليست ان المعيار الخلقى المقبول من منظور معين ليس مقبولا او قد لا يكون مقبولا من منظور آخر، ولا هي حتى ان المعيار المسوغ من منظور معين ليس او قد لا يكون مسوغا من منظور آخر. انها، بالاحرى، ان المعيار الصحيح من منظور معين ليس او قد لا يكون صحيحا من منظور آخر. ان النسبية الاخلاقية، بمعنى آخر، تفترض ان هناك منظورات مختلفة وانه لا أفضلية، من وجهة الاستمولوجية، لأي منظور منها على المنظورات الاخرى. فالمعيار الخلقى الذي يكون صحيحا من منظور معين لا تستبعد صحته ان يكون اي معيار خلقي آخر مغاير او معاكس للسابق صحيحا من منظور آخر. فاذا كنا نعيش، مثلا، في كنف ثقافة ابيقورية الاتجاه، فإننا نتوقع في هذه الحالة ان يكون المعيار الخلقى الصحيح، من هذا المنظور الابيقوري، هو المعيار الذي يحض على طلب اللذة ومجانبة الألم. ولكن لو افترضنا الآن ان هناك جماعة تنظر الى الشؤون الخلقية من منظور كنطي - اي منظور ديونطولوجي - لتوقعنا ان يكون المعيار الخلقى الصحيح من هذا المنظور الكنطي مغايرا للمعيار الخلقى الصحيح من المنظور الابيقوري. ففي الحالة الثانية، ان المعيار الصحيح هو المعيار الذي يحضنا على القيام بما نحن ملزمون به، بغض النظر عن النتائج، اي حتى لو لم يجلب لنا اللذة او يجنبنا الألم. ان تعارض المعيار الابيقوري مع المعيار الكنطي لا يعني، في نظر النسبي الاخلاقي، ان افتراضنا ان المعيار السابق صحيح يتعارض منطقيا مع افتراضنا صحة المعيار الاخير. فعندما نفترض ان السابق صحيح، فإن هذا هو كاف افتراضنا صحة اي معيار خلقي سواه، اي لا يفترض صحته باطلاق، بل فقط بالعلاقة مع منظور معين، المنظور الابيقوري في هذه الحالة. بصورة ماثلة، اذا افترضنا صحة المعيار الاخير، فإننا لا نفترضها باطلاق، بل بالعلاقة مع المنظور الكنطي. وعندما يتضح هذا، ما يتضح معه هو ان تعارض هذين المعيارين الخلفيين لا يمكن ان يعني تعارضا منطقيا بين افتراضنا صحة الاول وافتراضنا صحة الثاني. وبما ان ما قلناه

عن هذين المعيارين الخلفيين ينطبق ايضا على كل معيار خلقي ممكن، اذن ما يتبع من هذا هو ان المعايير الخلقية المتغايرة هي معايير صحيحة من منظورات متغايرة. من النتائج المترتبة على قولنا الاخير الذي يقبض على الفحوى الاساسي للنسبية الاخلاقية هو ان الاراء والمواقف الخلقية نسبية. ان هذا في الواقع هو ما دعا بعض فلاسفة الاخلاق الى تعريف النسبية الاخلاقية على انها تعني ان كل الاراء الخلقية المتعارضة صحيحة بالتساوي^(١٠). فالموقف او الحكم الخلقي على وجه التحديد يتقرر بمعيار خلقي ما وان صحته، بالتالي، منوطة بصحة هذا المعيار. من الواضح، اذا، ان نسبية المعايير بالمعنى الذي تناولناه تتضمن نسبية المواقف او الاحكام الخلقية. فاذا كانت المعايير الخلقية المتغايرة هي معايير صحيحة من منظورات متغايرة، اذن فإن الاحكام الخلقية المتغايرة، ما دامت صحة كل منها مشتقة من معيار من هذه المعايير دون سواه، هي احكام صحيحة من هذه المنظورات المتغايرة.

ان الموقف الاخير هو الذي يعرف احيانا بالنسبية المنهجية^(١١). فإن ما يصدق ضمن اطار هذا الموقف هو ان هناك طرقا مختلفة للوصول الى احكام خلقية وانه لا افضلية من الوجهة الاستمولوجية لأي طريقة منها على الاخرى. فإذا كنت تنطلق، مثلا، من منظور ابيقوري، فإن طريقتك في الوصول الى حكم خلقي او آخر شيء، وان كنت تنطلق من منظور كنطي او نفعي، فإن طريقتك هذه شيء آخر. ولكن لا توجد اعتبارات استمولوجية او منطقية او منهجية تفرض اختيار طريقة من هذه الطرق على سواها. انها متساوية امام محكمة العقل. ولكن اذا كانت هذه الطرق المتباينة متساوية امام محكمة العقل، وهي التي توصلنا الى مواقف او احكام خلقية متباينة بل ومتعارضة، اذن فإن الاخيرة ايضا متساوية امام محكمة العقل.

يجدر ان نلاحظ هنا الامور التالية حول هذا الموقف. اولا، انه واللاأدرية في الاخلاق سيان. فإن الفحوى الاساسي له هو انه لا توجد طريقة عقلانية

(١٠) ان هذا هو تعريف ريتشارد براندت. انظر:

Brandt, *Ethical Theory*, op. cit., p. 272.

ان هذا التعريف، في نظره، ينطبق على النسبية المنهجية التي هي واللاأدرية صنوان (ص ٢٧٤ - ٢٧٥). ان هذا الموقف هو الذي يعنينا هنا، وليس الموقف الذي يقول ان بعض الاراء الخلقية صحيحة بالتساوي.

(١١) نفس المرجع السابق، ص ٧٥.

خاصة بالاخلاق يمكن ان يوصلنا تطبيقها من حيث المبدأ الى تبني الموقف او الحكم الخلفي المطلوب. فكأنه ما كانت الطريقة التي تلجأ اليها للوصول الى موقف او حكم خلفي معين، فإن بمقدور سوانا ان يلجأ الى طريقة مغايرة لها وان يصل الى موقف او حكم خلفي مغاير بل وحتى معارض لما اوصلنا اليه لجؤونا الى طريقتنا. ولا مجال للمفاضلة او للاختيار عقلانيا بين هاتين الطريقتين. ثانيا، انه موقف ميتا- اخلاقي وليس موقفا خلقيا. انه يقول شيئا عن طبيعة الاحكام الخلفية ولكنه هو نفسه لا يعبر عن حكم خلفي من اي نوع. ان دعاة هذا الموقف لا يحاولون ان يقولوا، مثلا، انه لا شيء صحيح ولا شيء خطأ من الوجهة الخلفية، بل انهم يحاولون، في المقام الاول، ان يقولوا شيئا عما يعنيه اعتبارنا لأي حكم خلفي صحيحا او غير صحيح. والفرق واضح هنا بين قولنا ان حكما ما صحيح او غير صحيح خلقيا وقولنا ما الذي يعنيه ان نقول الامر السابق: انه الفرق بين الاخلاق والميتا - اخلاق. ثالثا، ان هذا الموقف يجعل الحكم الخلفي غير قابل للنقد او الدحض من الخارج، اي انطلاقا من منظور خلفي غير الذي يصدر عنه هذا الحكم. فاذا كانت الاحكام الخلفية لابن ثقافة معينة تنبع، مثلا، من نظرة ديونطولوجية شبه - كنطية، فإن النسبية المنهجية لا تجيز لي ان انتقد هذه الاحكام على اساس معيار خلفي يصدر عن منظور غائي، كالمنظور النفعي او الابقوري. فاذا قبح شخص الاجهاض، مثلا، من منظور ديونطولوجي شبه - كنطي، فإن بإمكانه من حيث المبدأ، ان اوجه نقدا الى موقفه هذا او حتى ان ادحضه، فقط اذا استطعت ان ابين له، من المنظور الذي يفترض ان ينبع منه موقفه بالذات، ان هذا الموقف مشكوك فيه او غير مقبول. ولكن لا يمكنني ان انتقد موقفه هذا او ان ادحضه على اساس انه موقف مشكوك فيه او غير جائز من منظور نفعي او اي منظور غائي آخر.

ان الفحوى الاساسي للنسبية المنهجية والذي تترتب عليه النتائج الثلاث الاخيرة هو، كما رأينا، ان المعايير الخلفية المتغايرة صحيحة من منظورات متغايرة. ما هو الاساس الذي يقوم عليه هذا الموقف النسبي؟^(١٢).

توجد، كما ذكرنا في مكان سابق من هذا الفصل، حجتان يقوم عليهما هذا الموقف، وهما الحجة القائمة على الاختلاف في الاحكام الخلفية والحجة القائمة

(١٢) ان هذا التعريف للنسبية عام جدا بحيث يحتضن الانواع المختلفة للنسبية كالنسبية التاريخية والنسبية الطبقة والنسبية الاجتماعية.

على الاختلاف في المعايير الخلقية. لنحاول الآن ان نفحص ونقيم كل حجة من هاتين الحجتين على حدة، مبتدئين بالاولى. لقد تعرضنا لهذه الحجة في معالجتنا للموقف الذاتاني في الاخلاق ولسنا بحاجة لبسطها باسهاب. ان هذه الحجة، كما رأينا، تنطلق من واقعة ان هناك خلافاً على نطاق واسع بين البشر حول المسائل الخلقية وان هذه الخلافات لا تنحصر في كونها خلافاً بين ابناء الثقافات المختلفة، بل انها تشمل ايضاً ابناء الثقافة الواحدة. كذلك فإن هذه الخلافات، عندما تقوم بين ابناء الثقافة الواحدة او ابناء المجتمع الواحد، لا تقف عند حد كونها خلافاً بين فئات ثقافية فرعية داخل الاطار العام للثقافة الاصلية، بل انها تقوم ايضاً حتى داخل اطار كل فئة من هذه الفئات الثقافية الفرعية^(١٣). بمعنى آخر، فإننا نجد، مثلاً، في مجتمع كالمجتمع الامريكي اختلافاً في المواقف الخلقية، ليس فقط بين الكاثوليك والبروتستانت او بين الاسود والابيض او بين اهل الشمال واهل الجنوب، بل وايضاً بين الكاثوليك انفسهم والبروتستانت انفسهم والاسود انفسهم وبين ابناء كل فئة اخرى من الفئات التي ذكرناها والتي لم نذكرها.

ولكن السؤال الذي لا بد من مواجهته الان، على افتراض اننا سلمنا بصحة ما جاء في الفقرة الاخيرة، هو السؤال التالي: ما هي أهمية الواقعة المتعلقة باختلافات الواسعة في مواقف واحكام البشر الخلقية لغرض البرهنة على النسبية الاخلاقية؟ ان جواب اصحاب الحجة التي نعالجها يمكن تلخيصه على النحو الاتي: ان التفسير الوحيد المعقول للواقعة التي تعيننا هنا، اي واقعة وجود اختلافات واسعة في المواقف والاحكام الخلقية، هي ان معايير البشر الخلقية ليست واحدة وتختلف، بالتالي، باختلاف الاوضاع الثقافية والتاريخية والاجتماعية للبشر. ولكن هذا الجواب، كما سنبين بعد حين، غير مقبول، لان هناك احتمالات اخرى لتفسير الاختلاف في الاحكام الخلقية. بالاضافة الى هذا، فإننا سنحاول ان نبين انه حتى لو كان اختلاف المعايير الخلقية هو التفسير الوحيد المعقول لاختلاف الاحكام الخلقية، فإن التسليم بتعدد المعايير الخلقية وحده لا يقربنا قيد أنملة من النسبية الاخلاقية. ولكن قبل الولوج في تناول هاتين المسألتين، لنحاول اولاً ان نعطي الصيغة المناسبة لمقدمتي الحجة السابقة. المقدمة

(١٣) اننا نستعمل التعبير "فئة ثقافية فرعية" مقابل المصطلح السوسيولوجي الانجليزي Sub - cultural group.

الاولى، كما رأينا، تشير الى واقعة سوسولوجية ما، الا وهي:

١ - ان الاحكام الخلقية للبشر تختلف كثيرا باختلاف الظروف الزمانية والمكانية - والمقدمة الثانية، بناء على شرحنا السابق، يمكن وضعها في صيغة قضية شرطية متصلة على النحو الآتي:

٢ - اذا كانت الاحكام الخلقية للبشر تختلف كثيرا باختلاف الظروف الزمانية والمكانية، اذن فإن المعايير التي يلجأون اليها تختلف كثيرا باختلاف الظروف الزمانية والمكانية.

ليس بالامر العسير هنا ان نرى انه بإمكاننا ان نستنتج من هاتين المقدمتين بواسطة قاعدة الوضع ان:

٣ - المعايير الخلقية التي يلجأ اليها البشر تختلف كثيرا باختلاف الظروف الزمانية والمكانية.

ان استنباطنا النتيجة الاخيرة من المقدمتين السابقتين هو استنباط صحيح لا شك. كذلك فإن المقدمة الاولى لهذه الحجة لا غبار عليها مطلقا. فاختلاف الاحكام والمواقف الخلقية للبشر على نطاق واسع وعلى نحو مسابير للاختلاف في ظروفهم الزمانية والمكانية أمر لا جدال فيه. ولكن المقدمة الثانية، في نظرنا، هي حتما مقدمة مشكوك فيها. فإن نسبية (او اختلاف) المعايير الخلقية هي فقط احتمال من الاحتمالات التي قد تفسر هذا الاختلاف الواسع في الاحكام او المواقف الخلقية. فلا جدال طبعاً حول كون تعدد المعايير الخلقية واختلافها باختلاف الظروف الزمانية والمكانية قد يشكل شرطاً لاختلاف الاحكام الخلقية، كما تهىء لنا المقدمة الثانية للحجة التي تشكل هنا مدار نقاشنا.

حتى تتوضح النقطة الاخيرة بصورة كافية، لنعد هنا الى مسائل كنا قد اثرناها في فصل سابق في معالجتنا للذاتانية في الاخلاق. فمن الامور التي ركزنا عليها في هذا الصدد ان الاختلاف في الموقف الخلقي، وبالتالي في الحكم الخلقي بين فردين او مجموعتين من الافراد قد يعكس اختلافاً في الوضع الاستثنائي للفريقين او اختلافاً ميتافيزيقياً او فلسفياً بينها. او، بصورة اكثر تعمياً، اختلافاً حول امور ليست في صلب الاخلاق. فلنفترض ان المعلومات التي لدى الطبيب الذي يعالج مريضاً مصاباً بالسرطان في احدى المستشفيات تشير بما لا يقبل الشك الى ان حالته ميؤوس منها كلياً، مما يجعله يقرر ان التوقف عن معالجته وارساله الى بيته ليموت مع اهله هو افضل ما يمكن عمله في هذه الحالة. ولكن قد لا تكون

هذه المعلومات بالذات في حوزة طبيب آخر، بل قد تكون لديه معلومات تشير الى ان حالة المريض المذكور ليست ميؤوسا منها كليا وان هناك بعض لامل في مساعدته على التغلب على مرضه، على الاقل جزئيا. ان الطبيب الثاني، لا شك، سيتخذ قرارا غير القرار الذي اتخذه الطبيب الاول، ولكن الاختلاف بين القرارين، كما هو واضح من مثالنا، يعكس اختلافا في الوضع الاستثنائي للطبيين، وليس اختلافا في المعيار الخلقي الذي يلجأ اليه كل منهما. فإن الوضع الاستثنائي للطبيب الاول يخول له بالاعتقاد بأن حالة المريض المصاب بالسرطان ميؤوس منها. ولذلك فإنه يقرر ان يتوقف عن معالجته عملا بالمبدأ القائل انه لا يجوز بذل مجهود او تحمل تكاليف الا لاغراض نعرف سلفا انها قابلة للتحقيق. اما الوضع الاستثنائي للطبيب الثاني فإنه يخول له بالاعتقاد ان المريض المذكور ليس في وضع ميؤوس منه ولذلك فإنه يقرر، عملا بالمبدأ نفسه الذي لجأ اليه الطبيب الاول، الا يتوقف عن معالجة هذا المريض.

قد يعكس الاختلاف في الموقف او الحكم الخلقي لفريقين اختلافا في النظرة الميتافيزيقية لكل منهما. ففي بعض المجتمعات البدائية، مثلا، يسود الاعتقاد بأن الانسان بعد مماته تنتظره حياة ثانية، ولكن حالته الفيزيائية في حياته الثانية ستكون تماما كحالته الفيزيائية التي انتهى اليها في حياته الاولى. ان هذا يفسر لماذا يمارس الابناء في هذا المجتمع عادة قتل الوالدين قبل بلوغهما السن الذي يُعتقد انه يشكل بداية تدهور حالتهما الفيزيائية. نحن طبعا لا نشارك ابناء هذا المجتمع اعتقادهم بأن الانسان في حياته الآخرة سيكون على نفس الحالة الفيزيائية التي كان عليها في آخر حياته السابقة. ولأننا لا نشاركهم اعتقادهم الميتافيزيقي او الديني هذا، فإننا ننظر الى قتل الوالدين غير نظرتهم اليه. ولكن من الملاحظ ها اننا كلينا نعمل بنفس المبدأ الخلقي، ألا وهو المبدأ الذي يقضي بأن يكرم كل منا اباه وأمه. فإن الاختلاف في موقفنا من قتل الوالدين لا يعكس، اذاً، اختلافا في المعيار الخلقي الذي نعمل به.

تشير الامثلة السابقة بوضوح الى انه لا توجد علاقة ضرورية بين الاختلاف في المواقف والاحكام الخلقية، من جهة، والاختلاف في المعايير الخلقية، من جهة ثانية والى ان الاختلاف في المعايير الخلقية ليس شرطا ضروريا للاختلاف في المواقف والاحكام الخلقية. ولكن حتى لو افترضنا الان - وهنا نتقل الى الحجة الثانية - صدق نتيجة الحجة الاولى، اي ان المعايير الخلقية للبشر تختلف كثيرا

باختلاف الظروف الزمانية والمكانية، فالسؤال الآن هو: هل من مسوغ للانتقال من القضية الأخيرة الى التسليم بصدق النسبية الاخلاقية؟ ان الجواب، كما سأحاول ان أبين بعد حين، هو ان هذا الانتقال غير مسوغ.

حتى تتوضح هذه المسألة كما يجب، لنحاول اولا ان نقدم صياغة مناسبة للحجة الثانية. هذه الحجة، كما هو واضح من كلامنا، تقوم على افتراض ان المعايير الخلقية للبشر تختلف كثيرا باختلاف ظروفهم الزمانية والمكانية. ولكن من الواضح هنا ان هذا الافتراض لا يتناقض منطقيا مع افتراضنا وجود معايير خلقية صحيحة لكل البشر في كل الظروف والازمنة. لا نقصد ان نقول طبعاً ان هناك معايير خلقية من هذا النوع، فليس هذا هو الامر الذي يعيننا الآن. ان ما يعيننا في المقام الاول في معالجتنا الحجة الثانية هو ما اذا كانت النسبية الاخلاقية هي الطريقة الوحيدة المعقولة لتفسير الاختلاف الواسع في المعايير الخلقية. وما هو واضح لنا هنا هو ان هناك احتمالات اخرى لتفسير هذا الاختلاف في المعايير الخلقية. فإن احتمالا من هذه الاحتمالات هو ان نفترض، كما افترض دعاة المذهب الانفعالي، مثلاً، ان المعايير الخلقية ليست موضوعية ولا معنى لأن نقول انها صحيحة او غير صحيحة. من الواضح ان هذا الافتراض الاخير يتضمن منطقياً ان الخلافات الخلقية الخالصة ليست من النوع الذي يمكن الحسم فيه حتى من حيث المبدأ، ولذلك فليس بالامر الغريب، من منظور هذا الافتراض، ان تستمر الخلافات الاخلاقية وان تنتشر - هذه الخلافات التي تتمحور في نهاية الامر حول المعايير الخلقية. اذن بإمكاننا ان نقول، على الأقل، ان افتراض دعاة المذهب الانفعالي لا يتعارض منطقياً مع المقدمة الاساسية للحجة الثانية، ولكنه حتماً يتعارض منطقياً مع المذهب النسبي الذي يعيننا هنا. فإن المذهب النسبي الذي نعالجه يقول، كما رأينا، ان المعايير الخلقية صحيحة ولكن على نحو نسبي، اما المذهب الانفعالي فإنه يرفض اعتبارها صحيحة، لا بمعنى مطلق ولا بمعنى نسبي. ولكن اذا كان ما يفترضه دعاة المذهب الانفعالي عن المعايير الخلقية لا يتعارض منطقياً مع المقدمة الاساسية للحجة الثانية، اي مع افتراضنا وجود اختلاف كبير في المعايير الخلقية، اذن فإن الافتراض الاخير لا يمكن ان يتضمن منطقياً النسبية الاخلاقية لأنها تتعارض منطقياً مع الافتراض السابق.

بإمكاننا ان نبين الشيء نفسه اذا اخذنا احتمالاً آخر لتفسير المقدمة الاساسية للحجة الثانية. هذا الاحتمال هو ان طرق تسوية المعايير الخلقية قد تختلف

باختلاف الظروف الزمانية والمكانية. فقد تسوغ جماعة في ظل ظروف زمانية ومكانية معينة اللجوء الى معيار خلقي او آخر على اساس معتقداتها الدينية، وقد لا ينطبق الشيء نفسه على هذه الجماعة او جماعة اخرى في ظروف اخرى. كذلك فإننا لا نتوقع ان يكون الاساس المسوغ للجوء الى معيار خلقي او آخر واحدا حتى في الحالات التي تلجأ فيها جماعات مختلفة الى الدين اساسا للتسويغ. فالمعتقدات الدينية ليست واحدة لجميع الجماعات. وحتى في الحالات التي تشترك فيها جماعتان او اكثر في نفس المعتقدات الدينية، فإننا نتوقع ان يتلون فهم كل جماعة لهذه المعتقدات الدينية بخصوصيتها الثقافية. اذن، قد تختلف طرق تسويغ المعايير الخلقية كثيرا باختلاف الجماعات واختلاف ظروفها الزمانية والمكانية. واذا كان هذا حاصلًا بالفعل، فما ينتج عنه هو ان المعيار الخلقي المسوغ للجماعة ما ليس مسوغا للجماعة اخرى وحتى ليس مسوغا للجماعة السابقة في ظل ظروف زمانية ومكانية غير التي يكون في ظلها مسوغا لهذه الجماعة. واذا اضفنا الآن انه لا مجال لان يصبح معيار خلقي جزءا من النسق الخلقي للجماعة معينة الا اذا ساد الاعتقاد انه معيار مسوغ، اذن فاذا كانت طرق التسويغ تتعدد بتعدد الجماعات والمعايير تتعدد بتعدد طرق التسويغ، فالنتيجة التي لا مهرب منها هي ان المعايير الخلقية لا بد ان تختلف كثيرا باختلاف الجماعات واختلاف الظروف الزمانية والمكانية لها.

ما هي اهمية ما نقوله هنا لغرض تقييم الحجة الثانية؟ حتى نعالج هذا السؤال بصورة مجدية، يجب ان نعود هنا الى مسألة كنا قد اثرناها سابقا، الا وهي انه لا علاقة ضرورية بين قولنا ان معيارا ما مسوغ وقولنا انه صحيح. اذن ان نقول ان معيارا ما مسوغ للجماعة ما لا يعني ان هذا المعيار صحيح لهذه الجماعة. واذا افترضنا الآن ان ما يفسر اختلاف المعايير الخلقية - اي المقدمة الاساسية للحجة الثانية - هو اختلاف طرق التسويغ، اذن ما دام اختلاف طرق التسويغ لا يتضمن، بالضرورة، النسبية الاخلاقية، فإن الشيء نفسه يجب ان ينطبق على اختلاف المعايير، اي على مقدمة الحجة الثانية، والا نقع في تناقض. بإمكاننا ان نين هذا على النحو الآتي: لنفترض اولا ان طرق تسويغ المعايير الخلقية تختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية، اي ان:

١ - المعيار الخلقي المسوغ في ظل ظروف زمانية ومكانية معينة ليس مسوغا في ظل ظروف سواها.

اذا اضفنا الى هذا ان:

- ٢ - المعيار الذي يستعمل في ظل ظروف زمانية ومكانية معينة هو المعيار المسوغ في ظل هذه الظروف،
يصير بإمكاننا ان نستنتج من (١) و(٢) أن:
- ٣ - المعايير الخلقية تختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية.
ولكن من الملاحظ هنا اننا اذا افترضنا ما تفترضه الحجة الثانية، الا وهو ان اختلاف المعايير الخلقية يتضمن منطقيا صدق النسبية الاخلاقية، فلا مهرب لنا هنا من التناقض. فاذا افترضنا صحة الحجة الثانية، فما علينا ان نثبت هنا هو القضية الشرطية المتصلة:
- ٤ - اذا اختلفت المعايير الخلقية باختلاف الظروف الزمانية والمكانية ، اذن فإن النسبية الاخلاقية صادقة.
- ولكن بما ان المقدمتين الاوليين تتضمنان منطقيا مقدم القضية الاخيرة، اذن اذا سلمنا بصدق هذه القضية، يلزم منطقيا ان نسلم بأن المقدمتين الاوليين تتضمنان منطقيا تالي هذه القضية، اي تتضمنان منطقيا صدق النسبية الاخلاقية. ولكن، كما بينا سابقا، فإنهما لا تتضمنان صدق النسبية الاخلاقية، وبالتالي لا يبقى امامنا هنا لتجنب هذا التناقض سوى رفض القضية الرابعة. ولكن هذا يعني، على وجد التحديد، رفض الحجة الثانية المقدمة لدعم النسبية الاخلاقية.

الفصل السادس الأخلاق والسلطة

الفصل السادس

الاخلاق والسلطة

تناولنا فيما سبق أهم النظريات الفلسفية في الاخلاق التي لها نتائج لأدرية وفندنا كل نظرية منها. ولكن من الواضح ان ما قمنا به حتى الآن لا يجنبنا وحده شبح اللأدرية الاخلاقية، لأنه لا يتجاوز، في مجمله، محاولتنا دحض او اضعاف الحجج التي تقوم عليها كل نظرية من النظريات الفلسفية المذكورة. بمعنى آخر، ان ما قمنا به حتى الآن، ليس تقديم دحض مباشر للنتائج اللأدرية المترتبة على هذه النظريات الفلسفية، بل تقديم دحض للحجج التي تشكل ضمن اطار كل نظرية من هذه النظريات اساسا للنتائج اللأدرية المعنية. ومن الواضح ان دحض حجة ما لا يعني، بالضرورة، دحض نتيجتها. انه قد لا يعني اكثر من اظهار مواطن الضعف في مقدماتها او اظهار عدم وجود رابط منطقي بين المقدمات والنتيجة من النوع الذي يضمن بالضرورة صدق النتيجة عندما تكون المقدمات صادقة. باختصار، ان النتيجة الاخيرة التي اوصلنا اليها تحليلنا وتفنيدينا للأنواع المختلفة للأدرية الاخلاقية هي انه لا يقدم لنا اللأدريون الاخلاقيون، على مختلف انواعهم، حتى الآن مسوغات كافية، من الوجهة المنطقية، لاقتناعنا باستحالة المعرفة الاخلاقية.

من الواضح اننا ما زلنا مواجهين، اذن، بالسؤال الذي يشكل احد محاور هذا الكتاب الرئيسة، الا وهو: هل المعرفة الاخلاقية ممكنة، وكيف؟ قد يكون الفلاسفة الذين احتضنوا موقفا لأدريا في الاخلاق فشلوا، كما ندعي، في تسويق موقفهم على نحو مرض من الوجهة المنطقية والفلسفية، ولكن هذا وحده لا يعطينا الحق في ان ندعي ان اللأدرية الاخلاقية مرفوضة من حيث المبدأ.

فالادعاء الاخير يحتاج الى تقديم دحض مباشر للموقف اللأدري في الاخلاق، وهذا، بدوره، يستوجب ان نبين ان المعرفة الاخلاقية ممكنة وان يظهر الاسس التي تقوم عليها هذه المعرفة.

من بين اقدم النظريات التي تستهدف اعطاء رد حاسم على موقف اللأدري الاخلاقية النظرية التي يسميها رتشارد برانندت "النظرية السلطوية في التسويغ الاخلاقي"^(١). وملخص هذه النظرية انه لا يمكننا الحصول على معرفة اخلاقية موثوق فيها بدون اللجوء الى المصدر السلطوي المناسب. بصورة اكثر تحديدا، ما يمكن قوله، بناء على هذه النظرية، هو ان اي تسويغ معقول وصحيح لاعتقاد اخلاقي يجب ان يتضمن مقدمات تشير الى موقف السلطة الاخلاقية المناسبة من القضية التي يدور حولها الاعتقاد الاخلاقي المعني. فبناء على هذه النظرية، ان اعرف، مثلا، ان الوفاء بالوعد أمر مرغوب فيه هو ان يجد اعتقادي الاخلاقي بخصوص الوفاء بالوعد مسوغه النهائي في تطابقه مع اعتقاد السلطة الاخلاقية. بمعنى آخر، لا يمكنني ان اعرف ان الوفاء بالوعد أمر مرغوب فيه الا اذا كنت اعرف، على الاقل، ان السلطة الاخلاقية تنظر الى الوفاء بالوعد على انه أمر مرغوب فيه.

ان نظرية كهذه لا بد من ان تواجه عددا من المشكلات التي بدون تخطيطها لا يمكن لهذه النظرية ان تقترب قيد أنملة من ان تنقذنا من مغالب اللأدريه الاخلاقية. اول هذه المشكلات هي مشكلة تعيين السلطة الاخلاقية. من أو ما الذي يجب ان يشكل السلطة النهائية في الاخلاق؟ هل هو المجتمع أم الحكماء والفلاسفة أم الانبياء والرسول؟ كيف نختار، وبناء على اي معيار؟ ما هي الشروط التي يجب ان تتوافر في سلطة ما حتى يجوز لنا اعتبارها السلطة النهائية في الاخلاق؟ المشكلة الثانية التي لا بد من مواجهتها هنا هي مشكلة تنشأ بعد تحديدنا الشروط الضرورية والكافية لحسبان سلطة ما هي السلطة النهائية في الاخلاق. لنفترض اننا قررنا ما هي هذه الشروط الضرورية والكافية ولخصناها كلها، لغرض التبسيط، في شرط واحد هو ش. في هذه الحالة، علينا ان نواجه المشكلة التالية: ما الذي يمنع، من حيث المبدأ، ان توجد اكثر من سلطة يتوافر فيها الشرط ش، وفي حال وجود اثنتين على الاقل يتوافر فيهما هذا الشرط، فما الذي يضمن ان تكون آراؤهما وأحكامهما ومواقفهما متطابقة بالنسبة لكل القضايا الاخلاقية؟

R. B. Brandt. *Ethical Theory*, op. cit., p.56.

ولكن اذا كان ممكنا، من حيث المبدأ، ان يوجد تعارض في رأييهما او موقفيهما من مسألة اخلاقية، وبالتالي، في حكميهما عليها، الا يتحتم علينا هنا اللجوء الى سلطة أعلى للحسم؟ ولكن هذا لا يمكن ان يجنبنا المشكلة المطروحة، انه فقط ينقلها الى مستوى آخر. فإن لجوءنا الى سلطة أعلى، في هذه الحالة، لا يمكن ان يعني شيئا سوى تخلينا عن موقفنا الاصيل الذي يقضي بالنظر الى ش على انه شرط ضروري وكاف لحسبان سلطة ما سلطة نهائية في المسائل الاخلاقية واختيار شرط آخر س ولاستبداله به. ولكن من الواضح هنا ان المشكلة الاصلية ما زالت تواجهنا، لأنه لا شيء يمنع من حيث المبدأ ان توجد اكثر من سلطة يتوافر فيها س والا يتطابق الموقف الاخلاقي لواحدة منها مع الموقف الاخلاقي للآخرى.

لا ينفع هنا، لتجنب المشكلة المطروحة، ان تشترط كون السلطة التي نختارها بوصفها السلطة الاخلاقية النهائية معصومة عن الخطأ. فإن هذا يولد مشكلة اضافية دون ان يحل المشكلة الاصلية. فما هو معيار العصمة عن الخطأ؟ من الواضح انه اذا كانت سلطة ما معصومة عن الخطأ، فإنه ليس بوسعنا ان نعرف هذا عنها بصورة مباشرة. اذن، ان يكون بإمكاننا ان نعرف ان سلطة ما معصومة عن الخطأ هو ان يكون بإمكاننا ان نستدل عصمتها عن الخطأ من أدلة تسوغ الى حد او آخر الاستنتاج ان السلطة المعنية معصومة عن الخطأ. ولكن المشكلة التي يثيرها هذا هي انه ليس واضحا على الاطلاق اي نوع من الأدلة هو المطلوب في هذه الحالة. والاهم من هذا، بالنسبة لأغراضنا، هو انه حتى يكون بإمكاننا ان نقول ان سلطة ما معصومة عن الخطأ الاخلاقي، فإنه ليس واضحا على الاطلاق كيف يمكننا ان نمتلك الأدلة المطلوبة لتسويغ اعتقادنا بعصمة هذه السلطة الاخلاقية دون ان نمتلك معرفة اخلاقية انفسنا^(٢). ولكن اذا كان امتلاكنا لمعرفة اخلاقية شرطا ضروريا لامتلاكنا الأدلة المطلوبة لتسويغ اعتقادنا بالعصمة الاخلاقية للسلطة المعنية، اذن فإن المعرفة الاخلاقية ممكنة باستقلال عن لجوئنا الى هذه السلطة.

(٢) سيتوضح فيما بعد ان العصمة عن الخطأ في هذه الحالة تعني ليس فقط عدم امكان ارتكاب خطأ في التمييز بين الخير والشر، بل تعني ايضا عدم امكان القيام بفعل لا - اخلاقي. فحتى تكون السلطة المعصومة عن الخطأ مصدرا لمعرفتنا الاخلاقية، فلا يكفي ان نقول انها تعرف في كل الحالات ما هو خير وما هو شر، بل ينبغي ان نضيف انها لا يمكن ان تفضلنا بالنسبة لاي أمر من أمور الاخلاق.

قلنا ان اشتراطنا ان تكون السلطة التي نختارها سلطة نهائية في الاخلاق معصومة عن الخطأ لا يحل المشكلة التي طرحناها سابقا. لنفترض اننا نعرف ما هو نوع الأدلة المطلوبة لتسويغ الاعتقاد بعصمة سلطة ما عن الخطأ، فما الذي يمنع، من حيث المبدأ، ان تشير هذه الأدلة الى كون السلطة س ١ معصومة عن الخطأ وكون السلطة س ٢ معصومة عن الخطأ؟ واذا كانت س ١ وس ٢ معصومتين عن الخطأ، فإنه لا يمكن لحكم أي منهما في مسألة اخلاقية ما ان يتعارض مع حكم الاخرى، على افتراض ان الاحكام الاخلاقية تحتل الخطأ او الصواب. ولكن اذا كانت الأدلة التي نلجأ اليها لتسويغ الاعتقاد بعصمة س ١ أو س ٢ عن الخطأ أدلة غير مباشرة، اذن فإن صدق هذه الأدلة وحده لا يكفي منطقيا للاستنتاج بأن حكم س ١ في أية مسألة من المسائل لا بد ان يتطابق مع حكم س ٢. بمعنى آخر، حتى ولو كنا نمتلك الأدلة المطلوبة، فإنه يمكن، في ظل صدق هذه الأدلة، ان يخالف حكم لـ س ١ في مسألة ما حكما لـ س ٢. وهنا علينا ان نستنتج اما ان كليهما غير معصومتين، كما بدا لنا للوهلة الاولى في ضوء الأدلة التي نمتلكها، أو ان سلطة واحدة فقط من السلطتين معصومة عن الخطأ. ولكن هذا يعيدنا الى مشكلتنا السابقة، مشكلة تحديد الشروط التي يجب ان تتوافر في سلطة حتى نحسبها السلطة النهائية في الاخلاق. هل يمكننا ان نجد شروطا من النوع الذي تشكل معرفتنا له ضمانة كافية لعدم تعارض الاحكام الاخلاقية في أية حالة من الحالات لسلطتين تتوافر فيهما هذه الشروط؟ هذا هو لب المشكلة.

ركزنا حتى الآن على ما تعنيه النظرية السلطوية في التسويغ الاخلاقي بشكل عام وما هي أهم الصعوبات التي تواجهها. فلنحاول الآن ان نركز على تناول الصعوبات المتعلقة بهذه النظرية وبالشكالات المختلفة لها على نحو عيني وأكثر تفصيلا.

ان المشكلة الاولى التي تواجهها هذه النظرية هي المشكلة المتعلقة بتحديد السلطة الاخلاقية المناسبة والمعياري الذي يتم بموجبه اختيار سلطة، دون غيرها، على انها السلطة الاخلاقية النهائية. اننا ازاء عدة خيارات. اولاً، علينا ان نختار بين نوعين من المصادر السلطوية، النوع الغيبي والنوع الانساني^(٣). واذا اخترنا

(٣) من المعروف، تاريخياً، ان النوع الاول يرتبط اما بكائن غيبي كالله او باشخاص مختارين لهم اتصال مباشر بالكائن الغيبي المعني وهم الانبياء والرسل. والنوع الثاني يرتبط بشيء كالرأي العام او المؤسسات والاعراف انظر:

. Brandt, op. cit., p. 5.7

النوع الاخير، فإن علينا ان نقوم باختيار اضافي، لأن الانسان، باعتباره مصدرا سلطويا، قد يكون كذلك من حيث هو فرد او من حيث هو وجود مجموعي. اذن ان على من يتبنى النظرية السلطوية ان يقرر منذ البداية كيف يختار بين هذه البدائل المطروحة، اي ان يقرر اي معيار يلجأ اليه للقيام بالاختيار الصائب. لنفترض الآن ان من يتبنى النظرية السلطوية ليس من المؤمنين بوجود كائنات غيبية او ميتافيزيقية من اي نوع. ان شخصا كهذا، لا شك، ليس مواجه بالاختيار بين نوعين من المصادر السلطوية، نوع غيبي او ميتافيزيقي ونوع انساني. ان عدم اعتقاده بوجود كائنات غيبية او ميتافيزيقية يختزل، بالضرورة، البديل الغيبي او الميتافيزيقي، فلا يبقى أمامه سوى البديل الانساني. والسؤال الذي يواجهه، في هذه الحالة، هو ما اذا كان المؤهل لتبؤ مركز السلطة النهائية في الاخلاق هو مجرد فرد ام وجود مجموعي ما.

اذا اخترنا البديل الاول، فما الذي يمكن في هذه الحالة ان يشكل معيارا لاختيارنا فردا من الافراد، دون الافراد الآخرين، على انه السلطة النهائية في الاخلاق. لنفترض، مثلا، ان اختيارنا وقع على سقراط، فما الذي يسوغ اختيارنا فيلسوفا كسقراط لتكون تعاليمه الاخلاقية المصدر السلطوي الاخير لنا؟ قد يكون الجواب هنا ان الحكمة والبصيرة النافذة والموضوعية والدقة في الحكم وما اشبه ذلك هي معيارنا. ليس من الضروري لاغراضنا هنا ان نناقش ما اذا كان المعيار ينطبق على سقراط أم على فرد آخر. فالمشكلة ليست فيما اذا كان هذا المعيار او اي معيار سواه يجد تطبيقا في حالة من الحالات أم لا. المشكلة هي في المعيار نفسه وفي قيمته الاستمولوجية. فهذا المعيار الذي قد نعرف انه ينطبق على سقراط، قد نجد انه ينطبق على شخص آخر او اكثر من شخص آخر ايضا. لا شك طبعا في ان قلة من الناس يمكنها ان تمتلك صفات من النوع الذي يحددها هذا المعيار، ولكن المهم هو انه معيار من النوع الذي يمكن ان ينطبق على اكثر من شخص.

قد يتساءل القارئ هنا لماذا نولي المسألة الاخيرة اهمية في سياق تقييمنا للموقف الذي نعالجه. الجواب بسيط. فاذا وجد اكثر من شخص يتميز بالحكمة والبصيرة النافذة، الخ. واذا لم تتفق التعاليم الاخلاقية لشخص يتميز بهذه الصفات مع التعاليم الاخلاقية لشخص آخر له هذه الصفات، اذن لا يعود هناك اي مبرر، على المستوى الاستمولوجي، للجوء الى التعاليم الاخلاقية للواحد

وليس للآخر. فما دام الاثنان تتوافر فيهما نفس الشروط التي يستلزمها المعيار، اذن فإن لجوءنا الى التعاليم الاخلاقية للأول مسوغ بقدر لجوئنا الى التعاليم الاخلاقية للثاني. ولكن اذا لم تتطابق التعاليم الاخلاقية للأول مع التعاليم الاخلاقية للثاني، اذن فإن لجوءنا للسابقة قد يقودنا، مثلا، الى تبني الموقف الاخلاقي ان فعلا ما الزامي، بينما لجؤونا الى الاخيرة قد يقودنا الى ان هذا الفعل ليس الزاميا. واذا كانت المعرفة الاخلاقية، بناء على الموقف الذي نعالجه، تجد اساسها الاخير في المصدر السلطوي الذي تتوافر فيه الشروط المذكورة، اذن فإن علينا، في هذه الحالة، ان نقول اننا قد نعرف ان الفعل المعني الزامي ونعرف في الوقت نفسه انه غير الزامي. ولا شك ان النتيجة الاخيرة متناقضة^(٤).

يجب ان نبه القارئ هنا الى ان حجتنا لا تقوم بالضرورة على افتراض وجود اكثر من شخص تتوافر فيه الشروط التي ينص عليها المعيار المقترح. انه يكفي لاغراضنا ان نفترض فقط الامكان المنطقي للقضيتين التاليتين:

١ - يوجد، على الاقل، شخصان، س و ص تتوافر فيهما الشروط التي ينص عليها المعيار المقترح.

٢ - ان التعاليم الاخلاقية لـ س لا تتفق مع التعاليم الاخلاقية لـ ص بالنسبة لكل الامور.

واذا افترضنا الآن، بالاضافة الى هاتين القضيتين، ان من الامور التي يختلف حولها س و ص الامر المتعلق بما اذا كان الاجهاز امرا جائزا، فكان رأي س انه جائز ورأي ص انه غير جائز، اذن بإمكاننا الآن ان ندمج الافتراضات الثلاثة السابقة في افتراض واحد، الا وهو:

٣ - يوجد شخصان، س و ص، تتوافر فيهما الشروط التي ينص عليها المعيار المقترح، ولكن س لا يحسب الاجهاز جائزا من الوجهة الاخلاقية بينما ص يحسبه جائزا.

اذا افترضنا صدق القضية الاخيرة وافترضنا ايضا، كما يفترض اصحاب النظرية السلطوية في التسويغ التي تشكل مدار نقاشنا هنا، ان المعرفة الاخلاقية

(٤) التناقض لا مفر منه بسبب العلاقة التصورية بين المعرفة والصدق. فالمعرفة هي بالضرورة معرفة ما هو صادق. ولذلك فإذا افترضنا أن س يعرف أن ق و ص يعرف أن لا - ق، فكاننا نفترض أن ق ولا - ق. بخصوص العلاقة بين المعرفة والصدق، أنظر: عادل ضاهر، "معرفة"، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء العربي، ١٩٨٥.

تجدد أساسها الأخير في التعاليم الأخلاقية لمن تتوافر فيه الشروط التي ينص عليها المعيار المقترح، إذن بإمكاننا أن نستنتج في ضوء هذا أن الشخص الذي يعرف صدق القضية الأخيرة لا بد أن يعرف أيضاً أن الأجهزة جائزة وأنه في الوقت نفسه غير جائزة. فإذا افترضنا، مثلاً، أن شخصاً ثالثاً ط يعرف صدق القضية (٣)، فما يصدق على ط في هذه الحالة هو أن:

٤ - ط يعرف أن س تتوافر فيه الشروط التي ينص عليها المعيار المقترح وأن من تعاليمه الأخلاقية أن الأجهزة جائزة.

و ٥ - ط يعرف أن ص تتوافر فيه الشروط التي ينص عليها المعيار المقترح وأن من تعاليمه الأخلاقية أن الأجهزة غير جائزة.

ولكن، كما هو واضح من تحليلنا السابق للنظرية السلطوية في التسويغ، فإن القضية (٤) تتضمن منطقياً أن:

٦ - ط يعرف أن الأجهزة جائزة،

والقضية (٥) تتضمن منطقياً أن:

٧ - ط يعرف أن الأجهزة غير جائزة.

إذا عدنا الآن إلى افتراضنا الأصلي أننا لا نثبت أكثر من الامكان المنطقي لصدق (١) و(٢)، إذن فإننا بطبيعة الحال لا نثبت أكثر من الامكان المنطقي لصدق (٣). وفي ضوء هذا، فإن الاستدلال السابق يمكن أن يوضع في صيغة قضية شرطية تقول: إذا كان ممكناً منطقياً، على الأقل، أن تصدق القضية (٣)، إذن، انطلاقاً من النظرية السلطوية في التسويغ التي تشكل مدار نقاشنا، فإنه يمكن منطقياً لشخص ط أن يعرف أن الأجهزة جائزة وأن يعرف في الوقت نفسه أنه غير جائزة. ولكن بما أن تالي هذه القضية الشرطية متناقض، إذن لا يبقى أمامنا خيار هنا سوى أن نرفض النظرية السلطوية في التسويغ التي تشكل مدار نقاشنا الآن. فمن الواضح أن القضية (٣) ليست متناقضة منطقياً. ولكن إذا كانت إضافة مقدمات إلى هذه القضية من النوع الذي تمليه النظرية السلطوية في التسويغ التي نعالجها تقود، كما بينا، إلى تناقض، إذن فإن التفسير الوحيد لذلك، في هذه الحالة، هو أن هذه النظرية ذاتها متناقضة.

للخروج من هذا المأزق، قد يقترح من يتبنى النظرية السلطوية في التسويغ واحداً من حلين: أما المصدر السلطوي الذي نلجأ إلى تعاليمه الأخلاقية تتوافر فيه الشروط المطلوبة إلى حد لا يصل إليه أي شخص آخر أو أنه معصوم عن

الخطأ. لنبدأ بالحل الاول. ما هو مطروح في هذه الحالة هو المعيار التالي: ان امتلاك شخص لبصيرة نافذة وللحكمة والموضوعية وما أشبه ذلك الى حد لا يصل اليه اي شخص سواه هو الاساس لحسبان هذا الشخص - لحسبان تعاليمه الاخلاقية - مصدرا سلطويا نهائيا لمعرفة الاخلاقية. ان هذا المعيار المقترح يجنبنا المشكلة التي اثرناها سابقا فقط اذا اصفنا شرطا آخر، الا وهو ان يكون مستحيلا منطقيا لأي شخص، ما عدا الذي يشكل السلطة النهائية في الاخلاق، ان يمتلك الصفات التي عددناها الى الحد الذي يصل اليه امتلاك السلطة الاخلاقية النهائية المزعومة لهذه الصفات^(٥). فباضافة هذا الشرط، لا يعود ممكنا منطقيا لشخصين، س و ص، ان يمتلكا الصفات المذكورة الى نفس الدرجة، وبالتالي لا يعود ممكنا منطقيا ان تختلف التعاليم الاخلاقية للشخص الذي يمتلك هذه الصفات الى الدرجة المطلوبة لحسابه مصدرا السلطوي النهائي مع التعاليم الاخلاقية لشخص سواه يمتلك هذه الصفات الى نفس الدرجة. ان اضافة الشرط المذكور تعني انه لا يمكن منطقيا ان يوجد سوى شخص واحد يمتلك الصفات المذكورة الى الدرجة المطلوبة.

ولكن من الواضح هنا ان هذا الشرط خارق. فكائنة ما كانت درجة الحكمة التي يبلغها انسان ما وبغض النظر عن مقدار نفاذ بصيرته وموضوعيته، فإنه بإمكاننا ان نتصور منطقيا انسانا يفوقه حكمة او له بصيرة اكثر نفاذا او اكثر موضوعية منه. فإن صفات كهذه ليس لها حد أعلى upper maxima على مستوى الوجود الانساني. وحتى لو افترضنا، على سبيل الجدل، ان لها حدا أعلى على مستوى الوجود الانساني، فإنه لا يمكن لأي شيء ان يمنع، من حيث المبدأ، ان يمتلك شخصان (او اكثر) هذه الصفات الى حدها الاعلى والا تتفق التعاليم الاخلاقية لواحدهما مع التعاليم الاخلاقية للآخر. واذا صح تحليلنا، اذن فإننا ما زلنا مواجهين بالمشكلة التي أثرناها سابقا. فكائنة ما كانت درجة الحكمة للشخص الذي يشكل سلطة نهائية لنا، وبغض النظر عن مقدار نفاذ بصيرته وموضوعيته، فإنه يمكن منطقيا ان يوجد شخص آخر يمتلك هذه الصفات الى نفس الدرجة وان تتعارض تعاليمه الاخلاقية مع الاخير. ولكن هذا يعني، كما بينا من خلال تحليلنا

(٥) من الواضح هنا انه اذا امتلك شخص الصفات المعنية الى حد لا يبلغه سواه بحكم الواقع فحسب، اذن فإنه يمكن منطقيا لشخص آخر ان يمتلك هذه الصفات الى نفس الدرجة وقد يحصل هذا في المستقبل.

السابق، اننا اذا اعتبرنا من يمتلك الصفات المذكورة الى الدرجة المطلوبة سلطة نهائية فيما يتعلق بالمعرفة الاخلاقية، فإننا نزع بأنفسنا في تناقض منطقي .
لننتقل الآن الى الحل الثاني المقترح لحل هذه المعضلة. هذا الحل، كما رأينا، يقوم على افتراض ان السلطة النهائية في الاخلاق معصومة عن الخطأ. من الواضح هنا ان العصمة عن الخطأ، لانها تعني ان من يمتلكها لا يمكن ان تكون اعتقاداته خاطئة بالنسبة لأي مسألة، اخلاقية او غير اخلاقية، لا بد ان يؤدي اسنادها الى من نعتبره سلطتنا النهائية في الاخلاق الى تجنبنا المشكلة التي أثارناها. فاذا كان كل من س و ص معصوما عن الخطأ، فلا يمكن في هذه الحالة ان يتعارض اي حكم لـ س مع اي حكم لـ ص، فتنتهي بذلك المشكلة التي أثارناها.

ولكن هذا الحل، مع ذلك، يواجه صعوبات جمة. فمن جهة، ان العصمة عن الخطأ ليست من الصفات التي يمكن ان تسند الى انسان. ولذلك فإن الحل المقترح لا قيمة له الا اذا تخلىنا عن الموقف الذي يشكل موضوع نقاشنا هنا، اي الموقف الذي يقضي باللجوء الى التعاليم الاخلاقية لفرد ما على انها الاساس النهائي لمعرفةنا الاخلاقية. ان علينا في هذه الحالة ان نلجأ الى مصدر سلطوي من نوع آخر، وهذا يخرجنا من اطار الموقف الذي يعيننا الآن.

ومن جهة ثانية، فحتى لو سلمنا بأنه يمكن لفرد ما ان يكون معصوما عن الخطأ، فإن هذا لا يمكنه ان يشكل حلا للمشكلة المطروحة الا اذا كنا نعرف من هو الشخص المعصوم عن الخطأ وكنا نعرف ما هي تعاليمه الاخلاقية. من الواضح هنا ان العصمة عن الخطأ ليست بالصفة البسيطة - بالمعنى المنطقي للبساطة - كصفة اللون او صفة الصلابة والسخونة وما اشبه ذلك. انها، بمعنى آخر، ليست بالصفة التي يمكن ادراكها بصورة مباشرة في الفرد الذي يفترض فيه ان يمتلكها. انها، بالاحرى، كصفة الذكاء او الشجاعة او الكرم او الحنكة، دالة لصفات اخرى وأن معرفتنا لما اذا كان شخص ما يمتلكها هي، لذلك، معرفة استدلالية، معرفة مشتقة من معرفتنا لصفات اخرى لهذا الشخص.

ولكن ما هي المشكلة هنا؟ توجد، في الواقع، مشكلة مزدوجة او بالاحرى احراج منطقي يواجه اصحاب الموقف الذي نعالجه: اما الصفات الاخرى التي نشق منها معرفتنا لكون شخص ما معصوما عن الخطأ هي صفات لا يمكن ان نعرف ان شخصا ما يمتلكها بدون ان تكون لدينا معرفة اخلاقية سابقة او هي

ليست كذلك. اذا كانت صفات من النوع الاول، اذن فإن معرفتنا لامتلاك شخص لها هي، جزئيا، معرفة اخلاقية، وبالتالي فإن علينا ان نمتلك معرفة اخلاقية بصورة سابقة على معرفتنا ما اذا كان الشخص المعني معصوما عن الخطأ. ولكن من الواضح ان هذا يشكل مصادرة على المطلوب، لأن المعرفة الاخلاقية، بناء على الموقف الذي نعالجه، غير ممكنة الا انطلاقا من معرفتنا للتعاليم الاخلاقية لشخص معصوم عن الخطأ. ولكن، بناء على البديل الاول، فحتى نعرف ان شخصا ما معصوم عن الخطأ، علينا ان نمتلك معرفة اخلاقية.

اذا انتقلنا الآن الى البديل الثاني، اي البديل القائل ان الصفات الاخرى التي نشق منها معرفتنا لكون شخص معصوما عن الخطأ صفات لا تستوجب معرفتنا لامتلاك شخص لها ان تكون لدينا معرفة اخلاقية سابقة، نجد انه لا يمكننا، بناء على هذا البديل، ان نحل لا المشكلة الاخيرة ولا المشكلة المطروحة سابقا. فإذا لم تكن هذه الصفات تعني منطقيا ان من يمتلكها معصوم عن الخطأ، اذن فإنه لا يمكن في هذه الحالة، كما سيتضح معنا بعد حين، ان نعرف ان من يمتلكها معصوم عن الخطأ الاخلاقي بدون امتلاكنا لمعرفة اخلاقية سابقة، وهذا يبقينا مع المشكلة الاخيرة. كذلك اذا لم تكن هذه الصفات تعني منطقيا ان من يمتلكها معصوم عن الخطأ، اذن فإنه يمكن منطقيا لشخصين، س و ص أن يمتلكا هذه الصفات وألا يوجد اتفاق في تعاليمها الاخلاقية. ولكن من الواضح ان هذا يعيدنا الى مشكلتنا السابقة.

حتى نفهم المضلة الاخيرة على نحو افضل، لنأخذ مثالا لصفة من الصفات التي يمكن اللجوء اليها لاستدلال العصمة عن الخطأ. من هذه الامثلة البصيرة الثاقبة. قد يكون شخص ذا بصيرة ثاقبة في كثير من الامور التي هي خارج اطار الاخلاق، قد يكون، مثلا، ذا بصيرة علمية او سيكولوجية او سوسولوجية ثاقبة، ولكن هذا وحده لا يمكن ان يعني انه ذو بصيرة اخلاقية نافذة. اذن، من الواضح انه اذا كان غرضنا الاساسي هو ان نبين ان شخصا ما لا يخطئ في الامور الاخلاقية، فإنه لا اهمية منطقية هنا لمعرفةنا انه ذو بصيرة ثاقبة في الامور العلمية او السيكولوجية وما أشبه ذلك. ان ما علينا ان نعرفه هو ما اذا كان ذا بصيرة نافذة في الامور الاخلاقية. ولكن اني لنا ان نعرف ذلك بدون امتلاكنا مقدما لمعرفة اخلاقية؟ فحتى نعرف انه ذو بصيرة نافذة في الامور الاخلاقية، علينا ان نبين انه من النادر ان يبدي رأيا بخصوص ما يجب فعله،

على المستوى الاخلاقي، وألا نكتشف فيما بعد صواب هذا الرأي، من الوجهة الاخلاقية. ولكن من الواضح هنا انه حتى نكتشف صواب رأي، من الوجهة الاخلاقية، يجب ان يكون لدينا معيار للتمييز بين ما هو صائب وما هو غير صائب من الوجهة الاخلاقية. اذن اذا اعتبرنا اللجوء الى تعاليم شخص معصوم عن الخطأ المصدر الاخير لمعرفتنا الاخلاقية، فإننا، بدون ادنى شك، نقع في دور، لأن لا يمكننا، كما تبين من تحليلنا، ان نعرف ان شخصا ما معصوم عن الخطأ الاخلاقي الا اذا كنا نمتلك معرفة اخلاقية سابقة.

من الامور الواضحة هنا ايضا انه، حتى لو افترضنا ان امتلاك معرفة اخلاقية ليس في اساس معرفتنا للصفات الضرورية للعصمة عن الخطأ الاخلاقي، فإنه لا يمكننا ان نربط بين هذه الصفات والعصمة عن الخطأ الاخلاقي. لنفترض، مثلا، ان الصفات الضرورية للعصمة عن الخطأ الاخلاقي هي صفات مثل صفة الموضوعية والترفع عن الهوى وما اشبه ذلك. لا شك في ان معرفتنا لكون شخص موضوعيا، مثلا، لا تستوجب امتلاكنا لمعرفة اخلاقية سابقة. ولكن بما لا شك فيه ايضا هو ان صفة كهذه هي، في افضل حال، صفة ضرورية فقط لعدم ارتكاب خطأ اخلاقي^(٦). اذن فإن قولنا ان شخصا ما يمتلك صفة الموضوعية لا يعني بالضرورة انه لا يرتكب اخطاء اخلاقية.

وإذا اخذنا الآن صفات اخرى من نوع الاخيرة، كالتجرد والترفع عن الهوى والحكمة والبصيرة النافذة (شريطة ان نجرد الصفتين الاخيرتين من مدلولهما الاخلاقي حتى نتجنب المصادرة على المطلوب^(٧))، فإنه بحكم كون هذه الصفات لا تتضمن منطقيا، لا منفردة ولا مجتمعة، العصمة عن الخطأ الاخلاقي، اذن فإن الاستقراء هو سبيلنا الوحيد الى النتيجة: كل من تجتمع فيه صفات من النوع الذي يعيننا هو شخص لا يرتكب او من النادر ان يرتكب اخطاء اخلاقية. ولكن من الواضح هنا ان اللجوء الى أدلة استقرائية لدعم النتيجة الاخيرة لا يمكن ان يؤدي الغرض المطلوب بدون امتلاكنا لمعرفة اخلاقية. فاللجوء الى الاستقراء هنا يعني، على وجه التحديد، اللجوء الى حالات جزئية، فيتخذ استقراءنا النمط

(٦) ان الموضوعية، كما سيتضح فيما بعد، هي شيء ملازم لشرط القابلية للتعميم وهي، من هذه الزاوية، ليست اكثر من شرط ضروري لصحة الموقف الاخلاقي.

(٧) اي ان الحكمة والبصيرة لا يقصد بهما هنا الحكمة والبصيرة الاخلاقية بل الحكمة والبصيرة في الامور غير الاخلاقية.

التالي :

س يتصف بصفات من النوع الذي يعيننا ولا يرتكب اخطاء اخلاقية .
ص يتصف بصفات من النوع الذي يعيننا ولا يرتكب اخطاء اخلاقية
ط يتصف بصفات من النوع الذي يعيننا ولا يرتكب اخطاء اخلاقية
اذن، كل من يتصف بصفات من النوع المعني لا يرتكب اخطاء اخلاقية .

ان معرفة صدق اي مقدمة من مقدمات الاستقراء السابق غير ممكنة، لا شك، بدون امتلاكنا لمعرفة اخلاقية . فكيف لنا ان نعرف، مثلاً، ان س أو ص أو ط لا يرتكب اخطاء اخلاقية اذا لم يكن في حوزتنا معيار يسمح لنا بالتمييز بين ما هو خاطيء وما هو غير خاطيء من الوجهة الاخلاقية؟ من هنا يتضح انه حتى وان لم يكن امتلاكنا لمعرفة اخلاقية ضروريا لمعرفة ان شخصا ما يمتلك صفات كالتى تعيننا، فإنه لا يمكننا، بدون امتلاكنا لمعرفة اخلاقية، ان نحكم على من يمتلك هذه الصفات على انه معصوم عن الخطأ وان نتجنب، بالتالي، الوقوع في دور .

كذلك فإذا لم تكن الصفات المعنية تتضمن منطقيا العصمة عن الخطأ الاخلاقي، اذن فلا مهرب لنا من ان نستنتج انه يمكن منطقيا لشخصين، س و ص، ان يمتلكا هذه الصفات والا يتفقا حول كل المسائل الاخلاقية . واذا صح ما نقوله، اذن فإن ما هو مطروح لحل المشكلة التي اثارناها سابقا لا يقربنا قيد أنملة من حل هذه المشكلة، بل انه، على العكس من ذلك تماما، يجيها من جديد .
قد يقترح دعاة النظرية السلطوية هنا ان من الخطأ جعل العصمة عن الخطأ الاخلاقي منوطة بامتلاك صفات كالتى اشرنا اليها . فالبشر، مهما امتلكوا من صفات كالتى اشرنا اليها، ومهما كان الحد الذي يصل اليه امتلاكهم لهذه الصفات، لا يمكنهم ان يصبحوا معصومين عن الخطأ . ولكن، مع ذلك، قد يصبح بعض البشر معصوما عن الخطأ، كالأنبياء والرسل، لأن الله يختارهم هداية الناس الى الحقيقة والى اتباع الطريق السوي، فينزل عليهم من آياته البينات ما يكفي لتبينهم وجه الصواب في كل امور الدين والدنيا . ان عصمة هؤلاء ليست كامنة فيهم من حيث هم بشر لهم صفات من نوع معين كالبصيرة النافذة والموضوعية والتجرد وما الى ذلك من صفات . انهم، لا شك، يتميزون بصفات كهذه وغيرها من الصفات الحميدة، ولكن العصمة هي لله وحده، وبالتالي فإن خلو تعاليمهم من الخطأ مرده الى انها هي، اصلا، تعاليم الله الذي أنزلها عليهم

عن طريق الوحي .

ان وجهة النظر هذه تنقلنا، لا شك، الى الصيغة الثانية للنظرية السلطوية في التسويغ، هذه الصيغة التي تقضي بأن يكون المصدر السلطوي النهائي في امور الاخلاق مصدرا غيبيا، كالله، وليس مصدرا انسانيا. ولكننا لن نعالج هذا الموقف الا في وقت لاحق، لأننا لم ننته بعد من معالجة الموقف الاول. فقد بقي علينا الشق الثاني من هذا الموقف الذي يجعل السلطة النهائية في الاخلاق، ليس فردا ما، كسقراط او بوذا او زرادشت، بل المجتمع او شيئا يتصل بالوجود الجمعي للانسان كالمؤسسات والاعراف، اي الرأي العام.

لا شك في ان البشر، في الحالات التي لا يكونون فيها متأكدين مما اذا كان القيام بفعل من نوع معين مرغوبا فيه، يميلون الى اتباع وجهة النظر الاخلاقية السائدة في مجتمعهم. ولكن السؤال الذي يهنا هنا، ليس ما اذا كان الامثال لقيم المجتمع الذي ينتمي اليه الفرد مسوغا في بعض الحالات او حتى مسوغا على العموم، بل ما اذا كان المجتمع، بأعرافه ومؤسساته، يجب ان ينظر اليه من قبل اعضائه على انه السلطة النهائية في امور الاخلاق. بمعنى آخر، هل الحصول على معرفة موثوق فيها في امور الاخلاق امر غير ممكن بدون اللجوء الى الآراء الاخلاقية السائدة في المجتمع؟ باختصار، هل الرأي العام هو ما يجب ان يشكل المصدر النهائي الذي يجب ان نحتكم اليه في امور الاخلاق، وبالتالي المصدر النهائي للمعرفة الاخلاقية؟

لا احد ينكر ان القناعات الاخلاقية للمجتمع الذي ننتمي اليه لم تصبح راسخة في هذا المجتمع الا بعد سنين طويلة من تعرضها للنقد والتحدي. انها، بمعنى آخر، صمدت امام الاختبار، مما يعطيها اهمية لا يمكن ان نعطيها للقناعات المنافسة لها التي لم تصمد في صراع القيم. ولكن اذا كانت اهميتها تكمن في أنها مجربة، فكل ما يعنيه هذا هو ان الاحتكام اليها، في افضل حال، مسوغ فقط للوهلة الاولى Prima Facie. وما يعنيه قولنا ان الاحتكام اليه مسوغ للوهلة الاولى فقط هو ان الاحتكام اليها مسوغ فقط اذا لم يوجد بين ايدينا ما يثبت بطلانها او يثير، على الاقل، شكوكا حول صحتها. فلا يمكننا هنا ان نقول شيئا يتجاوز التعميم الآتي: على العموم، ان القيم التي صمدت امام اختبارات طويلة وترسخت في المجتمع ما كانت لتصمد وترسخ لو كانت خالية تماما من الصحة. وما يعنيه هذا التعميم، في افضل حال، هو انه في حالات كثيرة تتوقع من القيم التي صمدت وترسخت في المجتمع ان تكون على شيء من الصحة. وهذا بدوره يعني اننا اذا احتكنا الى الرأي العام

الاخلاقي، فالاحتمال ليس ضعيفا في حصولنا على معرفة اخلاقية موثوق فيها الى حد معقول.

لا شك في ان القول الاخير يعطي للرأي العام الاخلاقي بعض الهمية باعتباره مصدرا من مصادر المعرفة الاخلاقية، ولكن ليس في هذا القول ما يسوغ النظر الى الرأي العام الاخلاقي على انه المصدر السلطوي النهائي في امور الاخلاق. ان هذا القول في الواقع يفترض بصورة مضمرة ان هناك معيارا للمعرفة الاخلاقية سابقا على الرأي العام الاخلاقي. فإن قولنا اننا اذا احتكنا الى الرأي العام الاخلاقي، فإن احتمال حصولنا على معرفة اخلاقية موثوق فيها الى حد معقول ليس بالاحتمال الضعيف، فإن قولنا هذا يعني ان احتكامنا الى الرأي العام الاخلاقي لا يضمن بصورة تامة حصولنا على معرفة اخلاقية موثوق فيها. بمعنى آخر، ان قولنا هذا يفترض بصورة مسبقة انه قد توجد حالات لا يقود فيها الاحتكام الى الرأي الاخلاقي الى اي معرفة اخلاقية. ولكن من الواضح هنا ان هذا الافتراض عديم المعنى ما لم يكن في حوزتنا معيار نستطيع بواسطته ان نميز بين الحالات التي يكون فيها الاحتكام الى الرأي العام الاخلاقي مولدا لمعرفة اخلاقية والحالات التي لا يكون فيها كذلك. ولكن معيارا كهذا، لا شك، يجب ان يكون معيارا للمعرفة الاخلاقية وفي الوقت نفسه مستقلا عن الرأي العام الاخلاقي. ان استقلاليته عن الرأي العام الاخلاقي امر يفرضه كونه المعيار الذي يفترض فينا ان نلجأ اليه لتبيين في الحالات التي يثار حولها شكوك، من بين حالات احتكامنا الى الرأي العام الاخلاقي، ما اذا كان احتكامنا الى الرأي العام الاخلاقي في هذه الحالات يقود بالفعل الى حصولنا على معرفة اخلاقية أم لا^(٨).

ان موقفنا هنا من مسألة الاحتكام الى الرأي العام الاخلاقي يمكن اختصاره بالقول ان الرأي العام الاخلاقي ليس معصوما عن الخطأ. ان تجريدنا الرأي العام الاخلاقي من العصمة عن الخطأ يقوم على مسلمتين رئيسيتين: اولا، ان احكام الرأي العام الاخلاقي لمجتمع من المجتمعات قد تتعارض مع احكام الرأي العام

(٨) من الملاحظ هنا ان اللجوء الى الرأي العام مماثل، على المستوى الاستمولوجي، للجوء الى الذاكرة. فإن اللجوء الى الذاكرة على العموم موثوق، اي ان ما ندعي تذكره على العموم نتذكره بالفعل. ولكن قد توجد حالات نبدا اننا نتذكر فيها شيئا ما لا نتذكره بالفعل. وفي حالات كهذه علينا ان نلجأ الى شيء مستقل عن الذاكرة.

الاخلاقي لمجتمع آخر، ثانيا، ان احكام الرأي العام الاخلاقي لمجتمع ما في حقبة زمنية معينة قد تتعارض مع احكام الرأي العام الاخلاقي لهذا المجتمع في حقبة زمنية اخرى.

لنبدأ بالمسلمة الاولى. ليس بالامر العسير هنا الحصول على شتى الأدلة التي تبين ان ما يقوله الرأي العام الاخلاقي في بلد ما بخصوص بعض القضايا الاخلاقية يتباين مع ما يقوله الرأي العام الاخلاقي في بلد آخر. ان الرأي العام السعودي، مثلا، لا يعارض نظام تعدد الزوجات ما دام يمارس وفق ما ينص عليه الشرع الاسلامي، بينما الرأي العام السويدي او الالماني يعارض هذا النظام. والرأي العام في الولايات المتحدة يؤيد انزال عقوبة الاعدام بالذين ارتكبوا جرائم من نوع معين، بينما الرأي العام الفنلندي يعارض تنفيذ هذه العقوبة في اي مجرم، كائنه ما كانت الجريمة التي ارتكبها. ان التباين في الرأي حول المسائل الاخلاقية موجود حتى داخل المجتمع الواحد. فإن الرأي العام الكاثوليكي في الولايات المتحدة، مثلا، يقبح الاجهاض والطلاق، في كل الحالات، بينما الرأي العام غير الكاثوليكي في هذا المجتمع بالذات لا يقبح الاجهاض والطلاق في كل الحالات. والرأي العام المحافظ في الكويت يعارض دخول المرأة ميدان العمل جنبا الى جنب مع الرجل، بينما الرأي العام الليبرالي في هذا المجتمع نفسه لا يعارض هذا الامر.

لنتطرق الآن الى المسلمة الثانية. هذه المسلمة، كما رأينا تقول ان الرأي العام في اي مجتمع من المجتمعات ليس ثابتا. فإن الرأي العام الاخلاقي في عصر الجاهلية في الجزيرة العربية، مثلا، لم يقبح عادة وأد البنات، ولكن الرأي العام الذي تكون في هذه البلاد بعد ظهور الاسلام يرفض هذه العادة رفضا قاطعا. والرأي العام الانجليزي، قبل قيام الثورة الصناعية، كان يميل الى المحافظة، بالنسبة لامور مثل الجنس واللباس، بينما هو اكثر ليبرالية اليوم بالنسبة لهذه الامور. والرأي العام الايطالي كان يعارض الطلاق، بغض النظر عن الاسباب، بينما هو لا يعارض الطلاق اليوم.

لسنا بحاجة الى اعطاء المزيد من الامثلة على تباين الرأي العام الاخلاقي من حقبة زمنية لاخرى داخل المجتمع الواحد. فما هو مهم بالنسبة لاغراضنا ليس وجود تباين فعلي في الرأي العام الاخلاقي من حقبة زمنية لاخرى داخل المجتمع الواحد او من مجتمع لاخر، بل امكان وجود تباين كهذا. فإنه يكفي لاغراضنا

بأن نسلم بأن ما يمليه الرأي العام الاخلاقي في مجتمع من المجتمعات ليس بالضرورة ما يمليه الرأي العام الاخلاقي في مجتمع آخر او ما يمليه الرأي العام الاخلاقي للمجتمع السابق نفسه في حقبة زمنية اخرى. فإذا سلمنا بالامر الاخير، فما علينا ان نسلم به ايضا هو ان الرأي العام الاخلاقي في اي مجتمع من المجتمعات قد يخطئ في حكم او اكثر من احكامه الاخلاقية. فمن الواضح انه اذا كان الرأي العام الاخلاقي في مجتمع معين لا يميل بالضرورة ما يمليه الرأي العام الاخلاقي في مجتمع آخر او ما يمليه الرأي العام الاخلاقي في المجتمع السابق في حقبة زمنية اخرى، اذن فإن الرأي العام الاخلاقي ليس معصوما عن الخطأ بالضرورة. فلو كان معصوماً عن الخطأ، بالضرورة، اذن لما كان ممكناً حصول تباين في الرأي العام الاخلاقي من مجتمع لآخر او من حقبة زمنية لأخرى.

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: لماذا يجب ان يكون الرأي العام الاخلاقي معصوماً عن الخطأ بالضرورة حتى يكون المصدر النهائي للمعرفة الاخلاقية؟ لماذا لا يكفي ان يكون الرأي العام الاخلاقي، بحكم الواقع، معصوماً عن الخطأ حتى نحسبه بحق المصدر الاخير للمعرفة الاخلاقية؟ الجواب عن هذا السؤال بسيط. فلو افترضنا، على سبيل الجدل، ان الرأي العام الاخلاقي معصوم عن الخطأ بالضرورة، فإننا في هذه الحالة لسنا بحاجة الى ان نلجأ سوى الى تحليل مفهومي او منطقي او لغوي للوصول الى النتيجة بأن الرأي العام الاخلاقي معصوم عن الخطأ. فقد يكشف لنا التحليل، مثلاً، ان ما يعنيه قولنا ان امراً ما مستحسن او خير او الزامي وما اشبه ذلك هو ان الرأي العام الاخلاقي يجذب هذا الامر او يحض على تحقيقه او يميله على اعضاء المجتمع. وفي هذه الحالة ما يوصلنا اليه التحليل هو انه لا يمكن للرأي العام الاخلاقي ان يخطئ في اي امر اخلاقي، لأنه يصبح، بالضرورة المنطقية، المعيار الاخير للاخلاق. ولذلك فإننا، في وصولنا الى النتيجة الاخيرة عن طريق التحليل، لا نفترض ولا يمكننا ان نفترض مقدماً اي معرفة اخلاقية^(٩).

(٩) المسألة الاساسية هنا هي ان المعرفة الاخلاقية غير ممكنة بدون معرفتنا للمعيار الذي نستطيع بواسطته ان نميز بين الخير والشر وبين الالزامي واللاالزامي. ولذلك فإذا كانت معرفتنا لهذا المعيار تأتي في نهاية تحليلنا، اذن فإن هذا يضمن ان تحليلنا لا يمكن ان يفترض مقدماً امتلاكنا لاية معرفة اخلاقية.

ولكن الصورة تختلف كلياً إذا افترضنا انه اتفق، بحكم الواقع فحسب، ان الرأي العام الاخلاقي معصوم عن الخطأ. ففي هذه الحالة، لا يمكن لنا ان نعرف ان الرأي العام الاخلاقي معصوم عن الخطأ الا عن طريق لجوئنا الى الاستقراء. بمعنى آخر، ما علينا ان نفعله هنا هو النظر في حالات كثيرة من النوع الذي يعبر عن موقف الرأي العام بالنسبة لشئ القضايا الاخلاقية لتبين ما اذا كان في كل حالة من هذه الحالة مصيباً في موقفه. وإذا تبين لنا انه مصيب في موقفه في كل حالة منها بدون استثناء وان عدد الحالات التي تناولناها يكفي لاغراضنا، اذن فإننا سنكون في وضع استقرائي يسمح لنا بأن نستنتج ان الرأي العام الاخلاقي لا يخطئ في الحالات الاخرى. ولكن ما هو واضح هنا هو انه لا يمكننا، في سياق انخراطنا في هذا الاستدلال الاستقرائي، ان نتجنب اللجوء الى معيار اخلاقي او آخر مستقل منطقياً عن الرأي العام الاخلاقي وأن نفترض، بالتالي، مقدماً امتلاكنا لمعرفة اخلاقية من نوع او آخر. فكيف لنا، مثلاً، في تفحصنا للحالات الجزئية في استقرائنا، ان نعرف ان الرأي العام الاخلاقي لم يخطئ في اي حالة من هذه الحالات، بدون افتراضنا لوجود معيار للتمييز بين الخطأ والصواب في امور الاخلاق مستقل منطقياً عن الرأي العام الاخلاقي؟ ولكن ما ان نفترض وجود معيار كهذا حتى نفترض، لا محالة، ان الرأي العام الاخلاقي ليس السلطة النهائية في امور الاخلاق.

من الواضح من تحليلنا السابق انه لا يمكن جعل الرأي العام الاخلاقي السلطة النهائية في امور الاخلاق ما لم نفترض انه معصوم عن الخطأ بالضرورة. ولكن كيف يمكن تسويغ افتراض كهذا في ضوء معرفتنا لوجود أو، على الاقل، امكان وجود تباين في الرأي العام الاخلاقي من مجتمع لآخر ومن حقبة زمنية لاخرى؟ فإذا كان الرأي العام الاخلاقي لمجتمع معين يعارض الطلاق في وقت معين ولا يعارضه في وقت آخر، الا يعني هذا انه اما كان مصيباً بالنسبة لهذه المسألة، ولكنه مخطئ الآن او انه كان مخطئاً ولكنه مصيب الآن؟ وإذا صح هذا، افلا يصير واضحاً، اذن، ان الرأي العام الاخلاقي يصيب ويخطئ؟ اذن اذا افترضنا، على الاقل، انه يمكن للرأي العام الاخلاقي لمجتمع معين ان يؤيد في وقت معين القيام بأفعال من نوع معين وان يتراجع عن هذا الموقف فيما بعد فلا يميز القيام بأفعال من النوع المعني، فلا مهرب لنا، في ضوء ما تقدم، من ان نستنتج ان الرأي العام الاخلاقي قد يخطئ (على الاقل بالمعنى المنطقي

لـ «قد». وبالتالي، فإنه ليس بالأمر المتناسك منطقياً ان نفترض ان الرأي العام الاخلاقي معصوم عن الخطأ بالضرورة.

قد يعترض بعض الفلاسفة على تحليلنا السابق على اساس انه يفترض امكان وجود معيار للخطأ والصواب الاخلاقيين مستقل منطقياً عن الرأي العام الاخلاقي. ولكن اذا افترضنا ان الرأي العام الاخلاقي لأي مجتمع هو المعيار النهائي للاخلاق في هذا المجتمع، فإن هذا يجعله معصوماً عن الخطأ بالضرورة. ان المشكلة في تحليلنا، بناء على هذا الاعتراض، هي انه ينطلق من المسلمة القائلة انه لا يمكننا ان نسوغ النظر الى الرأي العام الاخلاقي على انه المعيار الاخير او السلطة الاخرة في امور الاخلاق الا بعد ان نتحقق مما اذا كان معصوماً عن الخطأ ام لا، بينما الصحيح هو ان نظرننا اليه على انه معصوم عن الخطأ قائم على معرفتنا انه المعيار الاخير للاخلاق. اننا، بناء على هذا الاعتراض، عكسنا العلاقة الاستمولوجية بين الاعتقاد ان الرأي العام معصوم عن الخطأ والاعتقاد انه المعيار الاخير للاخلاق، فجعلنا الاول سابقاً باستمولوجياً على الثاني، بينما العكس هو الصحيح.

ولكن على اي اساس يفترض اصحاب الموقف الاخير ان الرأي العام الاخلاقي هو المعيار الاخير للمعرفة الاخلاقية؟ ان الاساس الوحيد هو الافتراض ان ما نعينه عندما نحكم على أمر ما داخل مجتمعنا على انه جائز (او غير جائز) او مستحسن (او غير مستحسن) من الوجهة الاخلاقية هو انه يتفق (او لا يتفق) مع اعراف المجتمع الذي نتمي اليه. ان هذا الموقف يقوم، اذن، على نظرية ميتا - اخلاقية بخصوص ما تعنيه المحمولات الاخلاقية الاساسية ومشتقاتها. انه يعود بنا الى موقف الذاتانية الساذجة، وعلى وجه التحديد الذاتانية الاجتماعية الساذجة التي عاجلنا بعض جوانبها في الفصل الثاني. فحسب هذا الموقف، لا يمكن التمييز، حتى من حيث المبدأ، بين الاخلاقي وما يوافق عليه المجتمع فعلاً على انه اخلاقي، لأن ما هو اخلاقي (او لا اخلاقي) هو كذلك، لا لسبب آخر سوى لأنه ينال موافقة المجتمع (أو لا ينال موافقة المجتمع). ان عالم الاجتماع المعاصر و. جي. سومنر W. G. Sumner كان يتجه بوضوح باتجاه موقف كهذا عندما قال: "سوف نجد برهانا على ان «لا - اخلاقي» لا تعني ابداً اي شيء سوى ما يتعارض مع اعراف الزمان والمكان...". وقوله: "بالنسبة للناس في زمان ومكان معينين، ان اعرافهم دائماً حسنة او بالاحرى... لا يمكن بالنسبة لهم ان يشار اي

تساؤل حول ما اذا كانت اعرافهم حسنة ام عاطلة...^(١٠).

ان سومنر هنا لا يحاول ان يقول ان ما يعنيه الحكم بأن فعلا ما لا اخلاقي هو انه يخالف الاعراف الحالية او الرأي العام الحالي لمجتمعنا نحن، بل انه يخالف الاعراف او الرأي العام لذلك المجتمع وذلك الزمان اللذين حصل فيهما الفعل او ينتمي اليهما صاحب الحكم. ان ما يتضمنه هذا الموقف الميتا - اخلاقي، اذن، على وجه التحديد هو ان الحكم الاخلاقي، "ان الفعل كذا وكذا مستحسن او الزامي"، الذي صدر عن شخص ما س يمكن رده منطقيا، بدون الانتقاص من معناه، الى القول: ان الرأي العام الاخلاقي للمجتمع الذي ينتمي اليه س يوافق على القيام بالفعل المذكور في الوقت الذي صدر فيه هذا الحكم عن س. وأن نقول، في هذه الحالة، ان حكم س هذا صادق هو ان نقول ان المجتمع الذي ينتمي اليه س يوافق فعلا على القيام بالفعل المذكور في الوقت الذي صدر فيه هذا الحكم عن س، والا فهو غير صادق.

من الواضح هنا انه لا يمكن لأي شخص آخر ص ان يناقض ما يقوله س الا اذا كان ينتمي الى نفس المجتمع الذي ينتمي اليه س او معاصرا لـ س او الرأي العام الاخلاقي للحقبة التي عاش فيها، على افتراض عدم معاصرته لـ س، لا يختلف عن الرأي العام الاخلاقي للحقبة التي ينتمي اليها س. فلو كان ص ينتمي الى مجتمع آخر، اذن فإن قوله "ان الفعل كذا وكذا غير الزامي"، حتى ولو كان له نفس موضوع حكم س، لا يمكن ان يتخذ على انه مناقض لحكم س، لأن ما يعنيه هو ان المجتمع الذي ينتمي اليه ص لا يلزم بفعل كذا وكذا. كذلك فلو كان ص ينتمي الى نفس المجتمع الذي ينتمي اليه س ولكنه لم يكن معاصرا لـ س وكان ثمة اختلاف بين الرأي العام الاخلاقي للحقبة التي ينتمي اليها ص عن الرأي العام الاخلاقي للحقبة التي ينتمي اليها س، لما كان حكم ص مناقضا لحكم س. فإن القول "ان الرأي العام الاخلاقي لمجتمع في حقبة معينة يعتبر فعل كذا وكذا الزاميا، بينما الرأي العام الاخلاقي لهذا المجتمع لا يعتبر فعل كذا وكذا الزاميا" ليس قولنا متناقضا منطقيا.

اذا قبلنا، اذن، بالنظرية الميتا - اخلاقية لمفكر كسومنر، لا يعود بإمكاننا ان نُخطئ الرأي العام الاخلاقي لأي مجتمع في اي عصر من عصوره. ان نظرية

(١٠) هذان القولان وردا في:

W. G. Sumner, *Folkways* (Boston: Ginn and Company, 1934), pp. 418, 58

كهذه تضمن بصورة مطلقة ان يكون الرأي العام الاخلاقي لكل مجتمع في كل عصر من عصوره معصوما عن الخطأ. حتى نرى لماذا هذه النتيجة مترتبة، بالضرورة، على موقف سومنر، لنفترض ان س الذي ينتمي الى مجتمع كاثوليكي محافظ حكم على موقف هذا المجتمع المقيح للاجهاض والطلاق على انه موقف خاطيء. ولكن مما لا شك فيه هنا ان حكم س يتضمن منطقيا بصورة مضمرة الحكم الاخلاقي ان الاجهاض والطلاق جائزان من الوجهة الاخلاقية على الاقل في بعض الحالات. واذا عدنا الآن الى النظرية الميتا - اخلاقية لسومنر، فإن ما تقوله هذه النظرية، كما رأينا، هو ان اي حكم اخلاقي هو حكم يخبر فقط عن موقف الرأي العام الاخلاقي للمجتمع والزمان اللذين ينتمي اليهما صاحب الحكم. اذن، بناء على هذه النظرية، فإن حكم س بأن الاجهاض او الطلاق جائز من الوجهة الاخلاقية لا يعني شيئا آخر سوى ان المجتمع الذي ينتمي اليه س يميز الاجهاض او الطلاق. ولكن هذا يوضح لنا بما لا يقبل الشك ان تخطيء س لمجتمعها يقوده الى تناقض. ان التناقض هنا يكمن في ان س في رفضه لموقف مجتمعها من الاجهاض او الطلاق يفترض، من جهة، أن مجتمعها لا يميز الاجهاض او الطلاق، ويفترض من، جهة ثانية، صدق الحكم الاخلاقي بأن الاجهاض او الطلاق جائز. ولكن صدق الحكم الاخير، بناء على نظرية سومنر الميتا - اخلاقية، يعني ان مجتمع س يميز بالفعل الاجهاض او الطلاق. اذن فإن س يثبت في آن واحد ان مجتمعها لا يميز الاجهاض او الطلاق وان مجتمعها يميز الاجهاض او الطلاق. والتناقض هنا واضح.

ما يتضح من تحليلنا السابق هو انه لا يمكن منطقيا لأي شخص، س، كائنا ما كان المجتمع الذي ينتمي اليه، ان يخطيء الرأي العام الاخلاقي للمجتمع والزمان اللذين ينتمي اليهما س. ولكن هل يمكن لـ س، كائنا من كان، ان يخطيء الرأي العام الاخلاقي لزمان آخر في مجتمعها او الرأي العام الاخلاقي لمجتمع آخر؟ الجواب، في نظر من يتبنى نظرية ميتا - اخلاقية كنظرية سومنر، هو بالنفي. لنفترض ان س ينتمي الى مجتمع كان في وقت سابق من تاريخه يميز وأد البنات او ان مجتمعها آخر يميز هذه الممارسة. ولنفترض ايضا ان س يقبح هذه الممارسة. ان تقييحه لها يتعارض فقط في الظاهر مع عدم تقييح اسلافه لها او مع عدم تقييح الرأي العام الاخلاقي في المجتمع الآخر لها. ففي تقييحه لها، بناء على نظرية سومنر الميتا - اخلاقية، فإنه، بالضرورة، لا يثبت شيئا اكثر

من واقعة كون الرأي العام الاخلاقي الحالي في مجتمعه لا يميز عادة وأد البنات. ولكن من الواضح ان صدق القضية "ان الرأي العام الحالي للمجتمع كذا وكذا لا يميز عادة وأد البنات" لا يتعارض مع افتراضنا صدق القضية "ان الرأي العام الاخلاقي لهذا المجتمع في وقت آخر يميز عادة وأد البنات" او مع افتراضنا صدق القضية، "ان الرأي العام الاخلاقي في مجتمع آخر يميز عادة وأد البنات".

لسنا بحاجة هنا الى تحليل اضافي لاثبات تضمن نظرية سومنر الميتا - اخلاقية ان الرأي العام الاخلاقي لأي مجتمع من المجتمعات في اي عصر من عصوره معصوم عن الخطأ. فإن تضمنها للنتيجة الاخيرة واضح من كونها لا تسمح، حتى من حيث المبدأ، لأي حكم بأن يناقض الرأي العام الاخلاقي لأي مجتمع في اي زمان. فاذا كان المعيار لصدق اي حكم اخلاقي هو الرأي العام الاخلاقي للمجتمع والزمان اللذين ينتمي اليهما صاحب هذا الحكم، اذن فإن صدق اي حكم اخلاقي لا يمكن ان يعني سوى ان الرأي العام الاخلاقي للمجتمع والزمان اللذين ينتمي اليهما صاحب هذا الحكم له الموقف الذي يعبر عنه هذا الحكم. اذن فإن صدقه لا يمكن ان يعني اكثر من ان هناك واقعة معينة هي واقعة كون الرأي الاخلاقي لمجتمع ما في زمن ما له موقف معين. ولكن من الواضح ان وجود واقعة كهذه لا ينفي ان يكون هناك حقبة زمنية اخرى مر فيها هذا المجتمع او سيمر فيها ولن يكون له فيها نفس الموقف الاخلاقي المعني. كذلك فهو لا ينفي ان يكون هناك مجتمع آخر له موقف اخلاقي مخالف للموقف المعني. اذن فإن صدق اي حكم اخلاقي لا يمكن ان يتعارض مع الرأي العام الاخلاقي لأي مجتمع في اي عصر من العصور.

ان النتيجة الاخيرة مترتبة بالضرورة، كما بينا، على نظرية سومنر الميتا - اخلاقية. ولكن هل هذه النظرية مقبولة؟ لقد سبق وتناولنا هذه النظرية في الفصل الثاني في سياق معالجتنا للذاتانية الساذجة، حيث بينا باسهاب فشل هذا الموقف في شكلية الشخصي والاجتماعي. ولذلك ما سنفعله هنا هو مجرد اعطاء تلخيص سريع لأهم الحجج التي قدمناها في الفصل الثاني لدحض الذاتانية.

ان أول ما يلفت الانتباه في نظرية سومنر الميتا - اخلاقية هو انها تضع حاجزا منطقيًا امام نقد الفرد لمواقف مجتمعه الاخلاقية. فبناء على هذه النظرية، كما تبين من تحليلنا السابق، فإن من يحاول نقد الرأي العام الاخلاقي في مجتمعه يرتكب اسوأ الاخطاء: انه يناقض نفسه. فإذا انتقد شخص ينتمي الى مجتمع

كاثوليكي محافظ، مثلا، موقف مجتمعه من الطلاق، فإنه لا بد ان يزج بنفسه في تناقض منطقي. فإن نقده لموقف مجتمعه من الطلاق يعني، من جهة، بصورة مضمرة انه لا يتبنى هو نفسه موقفا اخلاقيا يقبح الطلاق في كل الحالات ويعني، من جهة ثانية، بناء على النظرية الميتا - اخلاقية التي نعالجها، ان حكمه الاخلاقي على الطلاق يمكن رده منطقيا الى حكم يشير فقط الى موقف مجتمعه من الطلاق. ولكن اذا كان موقفه موقفا ناقدا لموقف مجتمعه، اذن فإن موقفه من الطلاق يخالف موقف مجتمعه، وبالتالي فإن موقف مجتمعه موقف معارض للطلاق في كل الحالات. ولكن اذا كان حكمه الاخلاقي على الطلاق، اي حكمه ان الطلاق ليس مرفوضا في كل الحالات، يعني ان مجتمعه لا يرفض الطلاق في كل الحالات، اذن من الواضح انه، في نقد موقف مجتمعه من الطلاق، يثبت وينفي في آن واحد ان مجتمعه يرفض الطلاق في كل الحالات.

ان الفرد انطلاقا من نظرية سومنر، لا يناقض نفسه فقط في الحالات التي ينتقد فيها مواقف مجتمعه الاخلاقية، بل حتى في الحالات التي يشك فيها في اي موقف من هذه المواقف. فإذا شك شخص في مثالا السابق في موقف مجتمعه من الطلاق، فإن ما يريد قوله هو ان رفض مجتمعه القاطع للطلاق قد لا يكون موقفا صحيحا من المسألة. وهذا بدوره يعني ان هناك اعتبارات تظهر الى حد او آخر ان هذا الموقف ليس بالموقف الصحيح. قد لا تكون هذه الاعتبارات كافية لدحض هذا الموقف ولكن المهم هنا انها تجعلنا، على الاقل، نتردد في تبنيها لهذا الموقف. ولكن من الواضح هنا ان النظرية الميتا - اخلاقية التي تشكل مدار نقاشنا تفرض علينا ان نقول ان الاعتبارات التي تقودنا الى الشك في صحة الموقف الراض للطلاق على نحو قاطع هي اعتبارات يجب ان تقودنا ايضا الى الشك الى نفس الدرجة بصدق القضية ان المجتمع الذي ننتمي اليه يرفض الطلاق على نحو قاطع. فاذا كان الاعتقاد ان الطلاق لا يجوز في اي حالة من الحالات متكافئ منطقيا مع الاعتقاد أن الرأي العام الاخلاقي للمجتمع الذي ينتمي اليه صاحب هذا الاعتقاد يرفض الطلاق في كل الحالات، اذن فإن اي اعتبارات لها اهمية في اثبات (او دحض) الاول او في تعزيزه (او التشكيك فيه) هي ايضا اعتبارات لها نفس الاهمية في اثبات (او دحض) الثاني او في تعزيزه (او التشكيك فيه). اذن فإن الاعتبارات التي تقود ذاك الفرد في مثالنا الى التشكيك بصحة موقف مجتمعه من الطلاق يجب ان تقوده الى التشكيك الى نفس الدرجة بصدق القضية ان

مجتمعه يعارض الطلاق في كل الحالات. ولكن هذا الفرد في تشكيكه في موقف مجتمعه من الطلاق يفترض، بالضرورة، انه يعرف صدق القضية ان مجتمعه له الموقف المعني من الطلاق. اذن، فإنه في تشكيكه في صحة هذا الموقف يفترض في آن واحد انه يعرف، وبالتالي لا يساوره اي شك، ان مجتمعه يعارض الطلاق في كل الحالات، وانه لا يعرف، وبالتالي يشك فيما اذا كان مجتمعه يعارض الطلاق في كل الحالات.

لسنا بحاجة هنا الى كبير عناء لتبين ان النتائج المترتبة على نظرية سومنر الميتا - اخلاقية تتعارض بشكل واضح مع منطق استعمالنا للمحمولات الاخلاقية ومع منطق الخطاب الاخلاقي، بعامه. فليس هناك اعتبار واحد يمكن اللجوء اليه من الاعتبارات المترتبة على منطق استعمالنا للغة الاخلاقية يسوغ حسابان نقد الفرد للرأي العام الاخلاقي في مجتمعه امرا خارقا من الوجهة المنطقية. فكما بينا سابقا وكما سنبين بصورة اكثر تفصيلا فيما بعد، فإنه لا يجوز التوحيد بين المنظور الاخلاقي والرأي العام الاخلاقي، اي بين ما يميزه الرأي العام الاخلاقي وما هو جائز انطلاقا من المنظور الاخلاقي. وما دام هذا التمييز الذي يفرضه منطق الخطاب الاخلاقي نفسه واضحا في اذهاننا، فإن ما يصير واضحا معه ايضا هو ان نقد الفرد للرأي العام الاخلاقي ليس ممكنا فحسب، بل انه الامر الصحيح، من الوجهة الاخلاقية، في الحالات التي ينحرف فيها الرأي العام عما يستوجبه المنظور الاخلاقي.

ان ما ينطبق على امكان نقد الفرد للرأي العام الاخلاقي ينطبق ايضا على امكان تشكيكه فيه. فإن الشك، في هذه الحالة، لا يعني ولا يمكن ان يعني ما تفترضه النظرية الميتا - اخلاقية لسومنر، اي مجرد شك فيما اذا كان الرأي العام الاخلاقي في مجتمع معين يميز او لا يميز موقفا معينا، بل هو شك في صحة موقف اخلاقي ما يمليه الرأي العام الاخلاقي لهذا المجتمع. والشك في صحة الموقف الاخلاقي المعني، في ضوء التمييز بين ما يمليه الرأي العام من مواقف اخلاقية وما يمليه المنظور الاخلاقي، يعني الشك فيما اذا كان الموقف الاخلاقي المعني هو فعلا ما يمليه المنظور الاخلاقي.

الفصل السابع

الاخلاق والسلطة الدينية

الفصل السابع

الاخلاق والسلطة الدينية

رأينا في الفصل السابق أن البحث عن مصدر سلطوي انساني نهائي للمعرفة الاخلاقية مصيره الفشل، لا محالة. نتقل في هذا الفصل الى تناول البديل الآخر للنظرية السلطوية في التسويغ الاخلاقي، ألا وهو البديل الذي يجد في سلطة غيبية من نوع معين المصدر النهائي للمعرفة الاخلاقية. ان الموقف الذي نريد معالجته هنا، على وجه التحديد، هو الموقف الذي شاع بين عدد من المفكرين الدينيين في الغرب والذي مؤداه أن الاخلاق تجد أساسها الاستمولوجي الاخير في الله، لا الانسان. لا يمكن للانسان، بناء على هذا الموقف، ان يعرف ما هو الواجب او المستحسن فعله، من الوجهة الاخلاقية، وما هي المبادئ والقواعد التي يجب أن توجه سلوكه الاخلاقي باستقلال عن معرفته للأوامر والنواهي الالهية^(١).

ان الموقف الاخير ليس موقفا متفقا عليه من قبل جميع المفكرين الدينيين في الغرب. ان أكثرهم في الواقع تبنت الموقف القائل ان المعرفة الاخلاقية، على العموم، لا تحتاج الى معرفة لاهوتية، وأن الملحد أو الوثني، بالتالي، بإمكانه ان يحصل على معرفة اخلاقية، ولو محدودة^(٢). نجد موقفا كهذا حتى لدى القديس

(١) لن نعالج هنا المشكلة المتعلقة بكيفية معرفتنا لما هي الاوامر والنواهي الالهية. سنفترض لأغراض بحثنا ان هذه المشكلة محلولة. ولكن ما يهمنا، كما سيتضح فيما بعد، هو ما اذا كانت هذه المعرفة ممكنة بدون امتلاكنا لمعرفة اخلاقية.

(٢) انظر: R. Brandt, *Ethical Theory* pp. 64 - 65
انظر ايضا للاطلاع على كيفية معالجة هذه المشكلة من وجهة نظر بروتستانتية: =

بولس الذي قال في رسالته الى الرومان (Epistle to the Romans) ما معناه: ان من هم خارج الايمان المسيحي ولم يصلهم القانون الالهي بعد، قد يتصرفون مع ذلك بفطرتهم وفق ما يقتضيه هذا القانون. ان التأويل المعقول لكلام كهذا هو أن المعرفة الاخلاقية فطرية ولا تحتاج الى الوحي^(٣).

ان القول باستقلالية المعرفة الاخلاقية عن المعرفة اللاهوتية - عن الوحي - هو من السمات البارزة للفكر الكاثوليكي، بعامه. ان المبادئ الاساسية للاخلاق، بناء على وجهة نظر القديس توما الأكويني، المفكر الأكثر اهمية وأثرا في الفكر الكاثوليكي اللاحق، هي مبادئ واضحة بذاتها. انها ترتبط بالعقل العملي (العقل الاخلاقي) مثلما ترتبط المبادئ الاولى للبرهان بالعقل التأملي. فمثلما الاستدلال في الحالة الاخيرة يجب أن يقوم على معرفة غير استدلالية، معرفة عقلية مباشرة، كذلك يجب أن يقوم الاستدلال العملي على معرفة غير استدلالية، ألا وهي معرفتنا للمبادئ الاساسية للأخلاق. ولكن من الواضح ان المعرفة غير الاستدلالية ممكنة فقط في الحالات التي يكون فيها موضوع المعرفة حقيقة واضحة بذاتها، حقيقة بديهية لا تحتاج الى برهان^(٤). وهكذا يتضح، من زاوية نظر الأكويني، ان المعرفة الاخلاقية مستقلة عن المعرفة اللاهوتية. فاذا كانت المبادئ الاساسية للاخلاق بديهية وكانت معرفتنا لها، بالتالي، معرفة غير استدلالية، اذن فإن هذا حتما يعني ان معرفتنا لها ليست مستندة من معرفتنا للأوامر والنواهي الالهية أو من أي قضايا دينية أو لاهوتية اخرى جاءتنا عن طريق الوحي^(٥).

ان الموقف الاخير، كما رأينا، ليس موقفا متفقا عليه من قبل جميع المفكرين الدينيين. فإن أوكام، مثلا، من بين اللاهوتيين القدامى، اتجه نحو النظر الى القضايا الاساسية في الاخلاق على انها تستمد صدقها من فعل إلهي عشوائي وبالتالي فإنه لا يمكننا ان نعرف أن أي قضية من القضايا الاخلاقية صادقة بدون

Hastings Rashdall, *Conscience and Christ* (London: Gerald Duckworth and Co., = Ltd., 1933)

(٣) انظر معالجة راينهولد نيبور لقول القديس بولس في كتابه:

R. Niebhur, *The Nature and Destiny of Man*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1941), I, P. 275.

V. J. Bourke, *Ethics* (New York: Macmillan 1951) pp. 188-93. (٤)

Aquinas, *Summa Theologica* First Part of the second part, p. 93. art. 2, p. 94, (٥) art., 2,4

معرفتنا لهذا الفعل الألهي^(٦).

نجد الفكرة الأخيرة تتكرر في اشكال اخرى لدى عدد من المفكرين المعاصرين في الغرب. فإن المطران الانكليكاني ر. س. مورغر اتجه نحو تبني الموقف القائل انه لا يمكن تسويغ الاعتقاد أن امرا ما صحيح من الوجهة الاخلاقية الا انطلاقا من معرفتنا لكونه يتفق مع الارادة الألهي. فإننا لا نوجد، في نظره، الا بوصفنا مخلوقات الله، وبالتالي فإننا ملزمون بأن نفعل ما يريده منا خالقنا. فانطلاقا من العقيدة المسيحية التي تتضمن ان الله هو الخالق لكل شيء، فإن علينا ان نسلم بأن ما هو صحيح او مستحسن او الزامي من الوجهة الاخلاقية هو كذلك، ليس بسبب النتائج المترتبة عليه أو لأننا نعتقد انه كذلك، بل لأن الله يأمرنا به^(٧).

من المفكرين الآخرين الذين تتكرر لديهم هذه الفكرة المفكر اللاهوتي البروتستاني المشهور اميل برونر. "ان الخير"، يقول برونر، "يجد اساسه في ارادة الله... فالله ليس فقط قيا على القانون الاخلاقي وعلى القواعد الاخلاقية، بل خالقها... فلا شيء حسن الا السلوك المطيع، الارادة المطيعة. ولكن هذه الطاعة لا تُمنح لقانون او مبدأ يمكن ان يعرف مقدما، بل فقط لارادة الله السيدة، الحرة. ان الخير يتكون من قيامنا دائما بما يأمر به الله في اي لحظة...^(٨) ان النتائج المترتبة على هذه الاقوال واضحة. فإن خيرية اي شيء مستمدة من كونه شيئا يأمر به الله، وبالتالي فإنه لا وجود لخير كامن. ان نعرف ما هو خير، اذن، هو ان نعرف ما يأمرنا به الله: ان ارادته هي المعيار النهائي للاخلاق. ولكن هذا بدوره يعني ان المعرفة الاخلاقية غير ممكنة بدون معرفة لاهوتية.

ان الاعتقاد الاخير نجده احيانا مصاغا على نحو آخر لدى بعض المفكرين الدينيين المعاصرين، اي على انه يقول ان الاخلاق غير ممكنة بدون ميتافيزيقا^(٩).

Brandt, op. cit., p. 66

انظر:

(٦)

R. C. Mortimer, *Christian Ethics*, (London: Hutchinson's University Library, 1950), pp. 7-8

(٧)

Emil Brunner, *The Divine Imperative*, (Philadelphia: The West Minster Press, 1947), pp. 53, 83, 8.4

(٨)

E. J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, (Grand Rapids: W.B. Erdmans Publishing co. 1950) p. 300

(٩)

فالخير هو لا شيء سوى ما يكافئ عليه الله، والشر، بالتالي، هو ما يعاقب عليه. ولذلك فلا غرابة هنا ان نجد مفكرا من بين هؤلاء يذهب الى حد القول ان هذا العالم بكل شرويه هو افضل العوالم الممكنة، لا لسبب سوى ان الله، الذي هو المعيار الاخير للخير، جعله كذلك بارادته^(١٠). ان هذا الكلام يعيدنا الى ملاحظة كالفن المشهورة "ان ارادة الله هي القاعدة الاعلى للعدالة، بحيث ان ما يأمر به يجب حسابه عادلا، لهذا السبب بالذات، اي لأنه يأمر به".

ان قول كالفن يعود بنا الى الموقف الذي يشكل مدار نقاشنا هنا، اي الموقف القائل ان الاخلاق تجد اساسها الاستمولوجي في الله. ان هذا الموقف يشير التساؤل فورا. فإننا لا نجد الذين يتبنون هذا الموقف يعطون لله اسبقية استمولوجية على مستوى المعرفة الرياضية او العلمية، مثلا، بل على العكس من ذلك تماما، فإننا نجدهم يفترضون، بدون تردد، ان الله اعطى الانسان عقلا يمكنه من تحقيق مختلف انواع المعرفة بدون ارشاد منه. انه يترك لنا ان نكتشف باستقلال عنه بواسطة عقولنا ان مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين وأن حجم الغاز يتناسب طرديا مع حرارته وأن الارض كروية وما الى هنالك من حقائق رياضية او علمية. اذن لا بد لواحدنا من ان يتساءل هنا لماذا لا يمكن للعقول التي زودها الله بما يكفي لمعرفة الحقائق الرياضية والعلمية ان تعرف الحقائق الاخلاقية؟ ما الذي يفسر عدم قدرتنا المزعومة على معرفة الحقائق الاخلاقية باستقلال عن معرفتنا لأوامر الله ونواهيه؟

ان الجواب الذي يمثل للذهن، عندما نمحص النظر في بعض ما اقتبسناه من اقوال المفكرين الدينيين واللاهوتيين الذين اشرنا اليهم، هو ان المعرفة الاخلاقية غير ممكنة بدون معرفة المعيار الاساسي للخير والشر، وهذا المعيار لا يمكن ان يكون اي شيء آخر سوى ما يأمر به الله وما ينهى عنه. ولذلك فإن المعرفة الاخلاقية مستحيلة بدون معرفتنا للأوامر والنواهي الالهية. ان هذا الجواب لم يظهر في تاريخ الفكر فقط مع ظهور الفكر المسيحي في الغرب، بل اننا نجده مقترحا في احدى محاورات افلاطون كما اننا نجد في هذه المحاوراة اول محاولة لدحض الموقف الذي ينطوي عليه هذا الجواب^(١١).

ان الاطروحة الاساسية هنا هي ان خيرية اي شيء من الاشياء او فعل من

(١٠) نفس المصدر السابق، ص ٣٠٣.

(١١) انظر: Plato, Euthyphro

الافعال نابعة منطقيا فقط من كونه ما يريد من الله او ما يأمرنا بفعله وان عدم جواز اي شيء او اي فعل نابع منطقيا فقط من كونه ما لا يريد من الله او ما ينهانا عنه . فالارادة الالهية هي المعيار المطلق والنهائي للاخلاق، بمعنى انه لا شيء خارج ما يأمر به الله وما ينهى عنه يمكنه ان يكون اساسا لاشتقاق الواجبات الاخلاقية . ان ما هو خير او شر، الزامي او لا - الزامي، هو كذلك لان الله فقط لان الله يأمر به او ينهى عنه، وليس العكس . من هنا يتضح لماذا يستحيل، من الوجهة الاستثنائية، ان يكون اي شخص في وضع يسمح له بأن يدعي بحق ان يعرف ما الذي عليه ان يفعله في وضع معطى الا اذا كان في وضع يسمح له بأن يدعي بحق أنه يعرف ما الذي يأمر به الله او ينهاه عنه في هذا الوضع .

ان الموقف الذي نعالجه لا يعني طبعا ان الاخلاق مستحيلة بدون الدين او، على وجه التحديد، بدون دين سماوي كالاسلام او المسيحية . فأسبقية الدين - الدين السماوي - على الاخلاق ليست اسبقية تاريخية، بناء على هذا الموقف، بل مجرد اسبقية ابستمولوجية . فقبل ظهور الديانات السماوية، في اعتقاد دعاة الموقف الذي نعالجه الآن، كان للناس أنساق اخلاقية تؤدي دورا هاما في حياتهم، ولكن هذه الانساق كانت تستمد مشروعيتها من التقاليد والاعراف الاجتماعية . ان سيورة التسويغ الاخلاقي لموقف ما او قاعدة ما، قبل ظهور الديانات السماوية، كانت تنتهي في اللجوء الى اعراف المجتمع او القبيلة، ولكن هذه الاعراف نفسها لم تجد مسوغا لها في اي شيء سواها . فلم يكن في حوزة البشر، كما يدعي دعاة الموقف الذي نعالجه، معيار صحيح او معيار يعرفون انه صحيح للاخلاق، قبل ظهور الديانات السماوية، معيار يمكنهم بواسطته ان يقيموا أعرافهم، وبالتالي ان يتبينوا ما اذا كانت القيم الاخلاقية الراسخة في ثقافتهم هي بالفعل القيم التي يجب الالتزام بها . الاخلاق، اذن، وجدت قبل الديانات السماوية او الديانات القريبة من الديانات السماوية، وجدت حتى في ظل الوثنية، ولكنها كانت تفتقر الى الاساس المطلوب لتحقيق معرفة اخلاقية .

ان اهمية الاديان السماوية للاخلاق، اذن، هي، في نظر اصحاب الموقف الذي نعالجه، اهمية ابستمولوجية، في المقام الاول . فقبل ظهور الديانات السماوية كان لدى البشر معيار او آخر يلجأون اليه للحسم في القضايا الاخلاقية، ولكن اما لم يكن هذا المعيار معيارا صحيحا أو، على افتراض أنه كان صحيحا، لم

يكونوا في وضع يسمح لهم بأن يعرفوا انه صحيح، وفي كلتا الحالتين، فإن اللجوء الى هذا المعيار لا يمكن ان ينتج معرفة اخلاقية. فاذا لم يكن هذا المعيار صحيحا، فمعنى هذا ان اعتقادنا، انطلاقا من هذا المعيار، ان فعلا ما مستحسن او واجب ليس اعتقادا مسوغا، وبالتالي لا يمكن ان يشكل معرفة. ولكن اذا كان المعيار صحيحا، فإن اعتقادنا، انطلاقا من هذا المعيار، ان فعلا ما مستحسن او واجب هو اعتقاد مسوغ ولكن لا يمكننا ان نعرف انه مسوغ ما لم نكن نعرف ان المعيار صحيح. اذن، على افتراض اننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف انه صحيح، فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف ان لدينا مسوغا كافيا للاعتقاد ان ما يقرره المعيار على انه واجب او مستحسن هو، بالفعل، واجب او مستحسن. وكما هو معروف لأي دارس مبتدئ لنظرية المعرفة، فإنه لا يكفي ان يكون اعتقاد شخص صادقا ومسوغا بصورة كافية حتى يعرف الواقعة او الحقيقة التي تشكل موضوع هذا الاعتقاد، بل انه يجب ان يعرف ايضا ان الاساس الذي يسوغ هذا الاعتقاد صحيح.

لتوضيح ما نقوله هنا، لنفترض ان المعيار الذي نلجأ اليه هو معيار الاتفاق مع أعراف المجتمع. لا شك في عدم صحة هذا المعيار، من منظور الموقف الذي يعني، لأن ما يتفق مع أعراف المجتمع لا يتفق، بالضرورة، مع وصايا الله. بمعنى آخر، اذا حصل ان ما يتفق مع أعراف المجتمع يتفق ايضا مع وصايا الله، فإنه يحصل من قبيل الصدفة، ليس الا. اذا كنا نعتقد، مثلا، ان القيام بفعل ما أمر مستحسن على اساس انه يتفق مع أعراف المجتمع، فإن القيام بهذا الفعل قد يتفق او لا يتفق مع وصايا الله. وعلى افتراض اننا لا نعرف ما هي وصايا الله بعد في هذا المجتمع، اذن فإنه لا يمكننا ان نعرف، في هذه الحالة، ان اعتقادنا الاخلاقي المعني صادق او غير صادق. فإذا لم يكن القيام بالفعل المعني متفقا مع وصايا الله، اذن فإن اعتقادنا انه مستحسن اعتقاد غير صادق، وبالتالي فإنه لا يشكل معرفة، لأن المعرفة اعتقاد صادق، على الاقل. ولكن بما أننا لا نعرف بعد ما هي وصايا الله، اذن لا يمكننا ان نكون في وضع يسمح لنا بأن نعرف ان القيام بالفعل المعني لا يتفق مع وصايا الله، وبالتالي أن اعتقادنا الاخلاقي غير صادق. اذن فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن ندعي بحق أننا نعرف ان القيام بالفعل المعني مستحسن او اننا نعرف ان القيام به غير مستحسن.

واذا افترضنا الآن ان اعتقادنا الاخلاقي يتفق مع وصايا الله، فإن هذا يجعله، بناء على الموقف الذي نعالجه، اعتقادا صادقا. ولكن بما اننا لا نعرف ما

هي وصايا الله بعد، كما افترضنا، اذن فإنه لا يمكننا ان نعرف انه اعتقاد صادق. وللسبب نفسه، لا يمكننا ان نعرف ان نقيضه كاذب. اذن هنا ايضا فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن ندعي بحق اننا نعرف ان الفعل المعني مستحسن او نعرف انه غير مستحسن. وبما ان هذا، كما هو واضح من تحليلنا، ما يجب ان ينطبق على اي حكم من احكامنا الاخلاقية، في غياب معرفتنا للوصايا الالهية، اذن فإنه يستحيل علينا ان نعرف، بالنسبة لأي حكم من أحكامنا الاخلاقية، ما اذا كان صادقا ام لا. ان هذا لا ينفي، كما أوضح تحليلنا، امكان وجود نسق اخلاقي له معايير ومبادئه وحتى امكان امتلاكنا لاعتقادات اخلاقية صحيحة. انه ينفي فقط امكان امتلاكنا لاي معرفة اخلاقية.

الشيء نفسه ينطبق على وضعنا، حتى لو اتفق عن طريق الصدفة المحضة ان المعيار الاخلاقي الذي نلجأ اليه هو المعيار الصحيح. فاذا كانت وصايا الله هي وحدها المعيار الصحيح للاخلاق، فقد يكون وضعنا من النوع الذي يلجأ فيه البشر الى هذه الوصايا دون ان يعرفوا انها وصايا الله. قد يبدو هذا الافتراض غريبا، ولكن غرابته لا بد ان تزول عندما نأخذ في الاعتبار ان الناس، لسبب او آخر، قد يفقدون ايمانهم الديني دون ان يعني هذا، بالضرورة، تخليهم عن القواعد الاخلاقية لهذا الدين. فقد يستمرون بالعمل والتقيد بها، لانها تبدو لهم معقولة وصحيحة في ذاتها، دون ان يعتقدوا انها منزلة، اي دون ان يعتقدوا انها ذات مصدر غيبي من اي نوع. انهم، اذن، قد يفقدون ايمانهم الديني، فلا يعودون يعتقدون ان القواعد الاخلاقية المعنية هي وصايا الله دون ان يتوقفوا عن الاعتقاد انها القواعد التي يجب ان نتقيد ونوجه سلوكنا بها. ان ما سيختلف في هذه الحالة هو السبب الذي يعطيه هؤلاء للتقيد بها: فإنهم لن يقولوا، كالمُتدين، انه من الضروري التقيد بها، لانها وصايا الله، بل سيقولون انه من الضروري التقيد بها، لانها صحيحة في ذاتها.

لنعد، اذن، الى افتراضنا السابق، اي الى افتراضنا اننا في وضع ينطبق فيه المعيار الاخلاقي الصحيح دون ان نعتقد انه ذو مصدر غيبي. في غياب الاعتقاد الاخير، فإنه لا يمكننا ان نعرف، بناء على الموقف الذي نعالجه، ان المعيار الذي نطبقه هو معيار صحيح. فإن نعرف انه معيار صحيح هو ان نعرف ان الله مصدره. ولكن ما دما قد افترضنا ان البشر الذين يطبقون هذا المعيار الصحيح قد فقدوا ايمانهم الديني، اذن فإنهم توقفوا عن الاعتقاد ان هذا المعيار يجد اساسه

في الله. وبالتالي فإنهم يجهلون في وضعهم الحالي ان هذا المعيار يجد اساسه في الله. ولكن هذا يعني، بالنسبة لدعاة الموقف الديني الذي يعيننا هنا، انهم لا يعرفون انه معيار صحيح. وهذا، بدوره، يعني هؤلاء ان البشر في مثالنا، وان امتلكوا المعيار الاخلاقي الصحيح، فإنهم سيظلون يفتقرون الى المعرفة الاخلاقية. فإن امتلاكهم لهذا المعيار وتطبيقهم له على النحو المطلوب سيقدونهم، لا شك، الى تبني مواقف واعتقادات اخلاقية صحيحة، ولكن ليس الى امتلاك معرفة اخلاقية. فإن تكون لدى واحدنا معرفة اخلاقية، فإنه لا يكفي له ان يعتقد انه علينا الا نقتل والا نزني والا نشهد بالزور وغير ذلك مما اتفق ان الله نهانا عن فعله، بل ان عليه ان يعتقد ان السبب الاساسي للاستنكاف عن القتل والزنى والشهادة بالزور هو انها تتعارض مع وصايا الله. ان تعارضها مع هذه الوصايا هو المسوغ الوحيد للاعتقاد بعدم جواز القيام بها. وبما ان المعرفة ليست اعتقادا صادقا فحسب، بل اعتقاد صادق مسوغ، اذن فإن اعتقاد البشر في مثالنا السابق بعدم جواز القيام بالافعال المعنية، وان كان صادقا، فإنه لا يشكل معرفة، لأنه ليس اعتقادا مسوغا. فإذا كان هؤلاء البشر في مثالنا فاقدي الايمان الديني، اذن فإن المسوغ لاعتقادهم بعدم جواز القتل والزنى والشهادة بالزور لا يمكن ان يكون ان الله نهى عن هذه الامور، وبالتالي فكأننا ما كان المسوغ لاعتقادهم، فإنه اعتقاد غير مسوغ.

ما يتضح من تحليلنا السابق هو ان الموقف الذي نعالجه لا ينفي امكان وجود انساق اخلاقية لدى البشر او حتى امكان امتلاك البشر لاعتقادات اخلاقية صحيحة في غياب الايمان بدين سماوي، بل ينفي فقط امكان امتلاكهم لمعرفة اخلاقية في غياب هذا الايمان. فما دام المسوغ الاخلاقي الوحيد للقيام بفعل او للاستنكاف عن القيام به هو ان الله يأمر بفعله او ينهى عنه، اذن فإننا لا نمتلك هذا المسوغ الا اذا كنا نمتلك اعتقادا صادقا (اي نؤمن ايمانا صحيحا) بأن الله موجود وبأنه يأمرنا بفعل كذا وكذا وينهانا عن فعل كذا وكذا.. وهكذا يتضح انه اذا كانت المعرفة هي اعتقاد صادق مسوغ، اذن فإن المعرفة الاخلاقية مستحيلة في غياب وجود اعتقاد صادق لدينا بأن الله موجود وبأنه يأمر بفعل كذا وكذا وينهى عن فعل كذا وكذا. لا يكفي طبعا ان يكون اعتقادنا الاخير صادقا حتى يكون الاساس للمعرفة الاخلاقية، بل يجب ان نعرف انه صادق. من الواضح، اذن، ان النتيجة الاخيرة التي يقودنا اليها هذا التحليل هي ان المعرفة الاخلاقية مستحيلة

في غياب المعرفة الدينية او اللاهوتية.

ان المعرفة الاخيرة تزودنا بالمعيار الصحيح للاخلاق الذي بدون معرفتنا لما هو ولكونه المعيار النهائي الصحيح للاخلاق لا يمكننا الحصول على اي معرفة اخلاقية. ولكن ما هو هذا المعيار على وجه التحديد؟ بإمكاننا ان نصوغ هذا المعيار على النحو الآتي: ان الانسان ملزم خلقيا بفعل ما في ظل شروط معينة (او ان قيامه به امر مستحسن) اذا وفقط اذا كان الله يأمر بالقيام بهذا الفعل في ظل هذه الشروط، وهو ملزم بعدم القيام بفعل ما في ظل شروط معينة (او ان قيامه به غير مستحسن) اذا وفقط اذا كان الله ينهى عن القيام بهذا الفعل في ظل هذه الشروط. ان افتراضنا ان هذا المعيار هو المعيار النهائي للاخلاق يعني ان حكمنا الخلفي بأن شخصا ما ملزم خلقيا بالقيام بفعل معين او حكمنا بأن قيامه بهذا الفعل مستحسن خلقيا متكافئ منطقيا مع قولنا ان الله يأمر بالقيام بهذا الفعل. كذلك فإنه يعني ان حكمنا الخلفي بأن شخصا ما ملزم خلقيا بعدم القيام بفعل ما او حكمنا بأن قيامه به غير مستحسن او قبيح متكافئ منطقيا مع قولنا ان الله ينهى عن هذا الفعل. بمعنى آخر، فإن كون الله يأمر بفعل كذا وكذا هو شرط ضروري وكاف من الوجهة المنطقية للالزام الخلفي بفعله، وكون الله ينهى عن فعل كذا وكذا هو شرط ضروري وكاف من الوجهة المنطقية للالزام الخلفي بعدم فعله.

ان المعيار المقترح هنا يجعل من الواضح انه لا شيء مستقل عن الارادة الالهية له اي اهمية في تقرير ما يجب فعله او عدم فعله. فلو عدنا هنا الى سؤال افلاطون: هل القيام بفعل ما (او عدم القيام به) واجب لأن الله يأمر به (او ينهى عنه) او الله يأمرنا به (او ينهى عنه) لان القيام به (او عدم القيام به) واجب؟ لكان الجواب، انطلاقا من المعيار المقترح، ان القيام بهذا الفعل (او عدم القيام به) واجب لأن الله وفقط لأن الله يأمر به (او ينهى عنه). ولكن جوابا كهذا يحتم علينا ان نقول إنه حتى لو أمرنا الله بقتل طفل بريء او تدمير مدينة بأكملها على رؤوس سكانها لدوغما سبب على الاطلاق او انزال عذاب لا يطاق بأعز الناس لدينا لدوغما غاية واضحة او مضمرة، فإن ما يأمرنا به هو واجبا الخلفي وأننا، بالتالي، ملزمون خلقيا بفعله. ولكن هذه النتيجة، لا شك، خارقة. فإنه يبدو لنا ان افعالا من النوع الذي نشير اليه هي أمثلة، نموذجية للافعال التي يجب خلقيا الاستنكاف عن فعلها وتقييح من يقوم بها او حتى من

تحول له نفسه القيام بها الى اقصى حدود التقبيح .
 ان المسألة الاساسية هنا هي ان افعلالا كهذه، بحكم طبيعتها، لا يمكن ان يكون القيام بأي منها واجبا من واجباتنا الخلقية. فإن قتل طفل بريء او انزال عذاب لا يطاق بانسان لدوغما سبب على الاطلاق لا يمكن ان يكون واجبا او حسنا من الوجهة الخلقية، لانه فعل من النوع الذي يلحق ضررا بانسان دون وجود اي سبب على الاطلاق يبرر هذا الفعل. واذا كانت طبيعة الفعل - اي كونه فعلا من نوع معين - هي التي تجعله بالضرورة خارج اطار ما يمكن ان نكون ملزمين بفعله خلقيا، اذن ان يوجه الينا امر للقيام بهذا الفعل، كائنا من كان مصدر هذا الامر، لا يمكن ان يغير شيئا بخصوص كونه خارج اطار ما يمكن ان نكون ملزمين بفعله، لأن مجرد وجود أمر بفعله لا يغير شيئا في طبيعة الفعل. ان يوجد أمر من مصدر ما بالقيام به لا يخرجنا عن كونه فعلا من النوع المعني هنا، اي فعلا يلحق ضررا بانسان لدوغما سبب على الاطلاق. بمعنى آخر، ان مجرد اكتشافنا ان هناك من يأمر بالقيام بفعله لا يغير شيئا في طبيعة هذا الفعل، وبالتالي لا يمكن ان يكون سببا لحسبان القيام به واجبا من الوجهة الخلقية.

اذا صح تحليلنا، اذن لا يمكننا ان نعرف ما هو واجب او الزامي او حسن او جميل خلقيا على أنه ما يأمر به الله. ولاسباب مماثلة، لا يمكننا ان نعرف الواجب عدم فعله او ما هو قبيح خلقيا على انه ما ينهى عنه الله. وهكذا فإذا عدنا الى سؤال أفلاطون - هل الله يأمر بالقيام بفعل ما لأن القيام به واجب او حسن او القيام به واجب او حسن لأنه الله يأمر بذلك؟ - فإنه لا مهرب لنا من اختيار البديل الاول. ولكن هذا يعني بما لا يقبل الجدل ان الاوامر والنواهي الالهية لا يمكن ان تشكل المعيار النهائي للاخلاق. فإذا كان ما يأمر الله بفعله، يأمر به لأنه واجب او حسن وما ينهى عن فعله، ينهى عنه لأن عدم فعله واجب أو حسن، اذن فإن هناك اسبابا مستقلة منطقيا عن اوامره ونواهيه - عن ارادته - تسوغ ما يأمر به وما ينهى عنه. ولكن هذا، بدوره، يفترض انه اذا وجد معيار نهائي للاخلاق، فإن هذا المعيار مستقل منطقيا عن الاوامر والنواهي الالهية.

قد يعترض بعض دعاة الموقف الذي نعالجه على اساس ان الله هو، بالضرورة، الخير المطلق ولا يمكن، بالتالي، حتى نظريا، ان يكون ما يأمر به سوى ما يجب ان نفعله او ان يكون ما ينهى عنه سوى ما يجب ان نستنكف عن فعله. بمعنى آخر، انه يبدو متناقضا منطقيا قولنا ان الله يأمرنا بالقيام بفعل ما

ولكن ليس من واجبنا ان نقوم به، او قولنا ان الله ينهانا عن القيام بفعل ما ولكن ليس من واجبنا الاستنكاف عن القيام به. واذا صح هذا، الا يترتب عليه ان اوامر ونواهي الله ملزمة لنا خلقيا، لا لسبب آخر سوى انها اوامر ونواهي الله؟ فإذا كنا نعرف ان الله يأمرنا بالقيام بفعل معين، ألا يشكل هذا، في هذه الحالة، شرطا كافيا من الوجهة المنطقية لالزامنا بالقيام بهذا الفعل؟ كذلك اذا كنا نعرف ان الله ينهى عن القيام بفعل ما، الا يشكل هذا سببا كافيا من الوجهة المنطقية لالزامنا بعدم القيام به؟ لا مهرب من ان تكون اجابتنا في الحالتين بالايجاب - هذا اذا كنا ننظر الى الله على انه، بالضرورة، الخير المطلق. ولكن اذا كان لا مهرب من ان نجيب بالايجاب هنا، الا يتبع من هذا ان علينا ان نسلم بالمعيار الذي اقترح سابقا، اي المعيار: ما هو واجب هو كذلك لأن الله فقط لأن الله يأمر به؟

توجد قضايا كثيرة يثيرها الاعتراض الاخير، القضية الاولى تتعلق بالطبيعة المنطقية للقضية "الله هو الخير المطلق" وما يترتب عليها بالنسبة لحسبان الله مصدرا للالزام الخلقي. القضية الثانية تتعلق بما اذا كان التحليل الاخير لا يكفي سوى لتأييد وجهة النظر القائلة ان الاوامر والنواهي الإلهية هي فقط معيار من معايير الاخلاق ام انه يتخطى ذلك ليبرهن على أنها المعيار النهائي للاخلاق. والقضية الثالثة والاخيرة تتعلق بالهاجس الاستمولوجي الاساسي الذي يعيننا هنا، اي بما اذا كان التحليل الاخير يسوغ النظر الى المعرفة الدينية او اللاهوتية على انها سابقة منطقيا على المعرفة الخلقية.

لنبدأ بالقضية الاولى، وبالسؤال: ما هي الطبيعة المنطقية للقضية ان الله هو الخير المطلق؟ لا يمكن معالجة هذا السؤال قبل ان نعرف كيف تستعمل لفظة "الله" في الجملة الاخيرة. هل هي تستعمل باعتبارها اسم علم أم للدلالة على مفهوم؟ فإذا اخترنا البديل الاول، علينا ان ننظر الى القضية "الله هو الخير المطلق" على انها ذات مدلول واقعي أو وجودي. بمعنى آخر، علينا أن ننظر الى هذه القضية، في هذه الحالة، على انها تثبت، من جهة، بصورة مضمرة، وجود الله، وتثبت، من جهة ثانية، بصورة صريحة، واقعة كونه يتصف بالخير المطلق. ولكن لو اخترنا البديل الثاني، فعندها نجرد القضية "الله هو الخير المطلق" من اي مدلول واقعي أو وجودي. فبعكس الحالة السابقة، فإن صدق القضية الآن لا يتوقف على ما يحتويه عالم الوقائع او على ما هو موجود او غير موجود، بل يتوقف

فقط على ما اذا كان مفهوم محمولها متضمنا في مفهوم موضوعها. ولذلك فإذا كانت هذه القضية صادقة، في هذه الحالة، فإنها لا بد ان تكون صادقة تحليليا، وبالتالي، قليا. اذن فإن معرفتنا لصدقها، على افتراض انها صادقة، هي معرفة قبلية، بعكس الحالة السابقة التي لا يتوقف فيها صدق القضية، ان كانت صادقة، على علاقات مفهومية او منطقية فحسب، بل وايضا على ما هو حاصل او غير حاصل في الواقع، مما يجعل من المستحيل ان تكون معرفة صدقها قبلية. يجب ان نلفت نظر القارئ هنا الى أن القضية "الله هو الخير المطلق" حسب تأويل المسلم او المسيحي لها، هي قضية ضرورية، بغض النظر عن كيفية استعمالنا للفظ "الله"^(١٢). بمعنى آخر، انها ضرورية في الحالة التي نستعمل فيها هذه اللفظة باعتبارها اسم علم كما انها ضرورية في الحالة التي نستعملها فيها للدلالة على مفهوم ان الله، بناء على الفهم التقليدي للمسلم او المسيحي، هو الكائن الأوحد الجدير بالعبادة على نحو غير مشروط. وهذا يعني، ليس فقط انه يحوز على كل الكمالات، بل وايضا انه يحوز عليها على نحو ضروري. بمعنى آخر، انه ليس فقط كائنا كلي الخير وكلي المعرفة وكلي الحضور وكلي القدرة والخالق لكل شيء وكامل الحرية وغير قابل للتغير، وأزليا، بل انه، بالضرورة، كل هذه الاشياء. وهذا يعني انه بالنسبة لأي كائن ممكن س، اذا كان س يمتلك كل الصفات التي عددناها، اذن بالضرورة س هو الله، أي ان الله هو الكائن الذي هو بالضرورة. ان الصفات المعنية ليست فقط مكونات منطقية لمفهوم الله، حسب الفهم الاسلامي او المسيحي له، بل هي صفات نابعة من ماهية الله بالذات. ان الله لا يمكن ان يكون الا ما هو، بحكم ماهيته. ولذلك فإذا وجد كائن س هو الله (أي أن س = الله)، اذن فليس بالأمر المتعاسك منطقيا ان نفترض انه يمكن لـ س ان يفقد أي صفات من الصفات المتضمنة في مفهوم الألوهية. وهذا يعني انه لا يمكن منطقيا لـ س الا ان يكون كلي المعرفة وكلي القدرة وكلي الخير، الخ... من الأزل وإلى الأزل. فإذا افترضنا أنه يمكن لـ س ان يفقد أي صفة من هذه الصفات، فكأننا نفترض انه يمكن ألا يكون س هو الله، وهذا متناقض.

(١٢) أنظر حول هذه المسألة:

Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, (Oxford: Oxford University Press, 1977), part 3.

إذا عدنا الآن إلى القضية "الله هو الخير المطلق" بوصفها ذات مدلول واقعي أو وجودي، وليس بوصفها صادقة تحليلياً، فإن علينا أن نؤهلها، مع ذلك، في ضوء تحليلنا الأخير، على أنها قضية ضرورية^(١٣). إنها ضرورية بمعنى أنها إذا كانت صادقة، فإنها صادقة بالضرورة. طبعاً قد لا تكون هذه القضية صادقة، أصلاً، لعدم وجود موضوعها، ولكن على افتراض وجود الموضوع، فإنه لا مهرب منطقياً من حمل المحمول المعني (الخير الكلي) عليه. هذا تماماً ما يفسر الطابع الضروري لها: إذا كان الموضوع معطى، إذن فإنه من غير المتناسك منطقياً ألا نحمل عليه المحمول المذكور. إن طابعها الضروري لا ينفي كونها ذات مدلول واقعي أو وجودي وكون صدقها لا يمكن أن يعرف إلا بعدياً^(١٤).

إذا نظرنا الآن إلى حد الموضوع في الجملة "الله هو الخير الكلي" على أنه اسم لمفهوم وليس اسم علم، كما في التأويل السابق، فإن القضية التي تعبر عنها هذه الجملة تصبح، بدون أدنى شك، قضية تحليلية. إن صدقها، بمعنى آخر، يصبح منوطاً فقط بكون تحليلنا لمفهوم الموضوع يوصلنا إلى مفهوم المحمول. لا شك طبعاً في أن مفهوم الله، كما اتضح من تحليلنا السابق، يتضمن صفة الخيرية المطلقة، وبمجرد معرفتنا لهذا نعرف أن الله (مفهوم) هو الخير المطلق. فمعرفتنا هنا قبلية، وليس، كما في الحالة السابقة، متوقفة على معرفتنا لما هو موجود في الواقع. إن العلاقة بين الموضوع والمحمول هي أيضاً علاقة ضرورية في هذه الحالة، ولكن الفرق الجوهرى بين هذه الحالة والحالة السابقة هو أن "الله هو الخير المطلق"، حسب التأويل السابق، قد لا تكون صادقة، لأن فئة الموضوع قد تكون خالية. أما في التأويل الثانى، فإن هذه القضية لا يمكن أن تكون كاذبة، لأنها صادقة تحليلياً. إنها صادقة، بمعنى آخر، بغض النظر عما إذا كانت فئة الموضوع خالية أم غير خالية.

ما يتضح من تحليلنا السابق هو أن التأويل الأول للقضية "الله هو الخير المطلق" هو ما يجب أن يعيننا هنا. فإذا كانت أوامر ونواهي الله هي ما يجب أن

(١٣) أننا لن نتعرض هنا لما إذا كان هذا التأويل متناسكاً منطقياً. أننا فقط نقبل بوجهة نظر سوينيرن أن هذا التأويل متضمن في الفهم التقليدي للألوهية في المسيحية.

(١٤) أن هذا يعود بنا إلى نظرية كريبكي Kripke في الحقائق الضرورية البعدية. أنظر: S. Kripke, *Naming and Necessity*, (Harvard, 1980).

Adel Daher, "The Paradox of the Necessary Aposteriori," *The International Logic Review* (Forthcoming)

يشكل المصدر النهائي لمعرفة واجباتنا الخلقية وللتمييز بين الخير والشر، اذن فإنه لا مهرب لنا، في محاولتنا اشتقاق واجباتنا الخلقية، من ان نفترض وجود الله وأن لفظة "الله"، بالتالي، لا تستعمل للدلالة على مفهوم، بل باعتبارها اسم علم. فإذا قلت، مثلا، ان من واجبتنا الاستنكاف عن ممارسة الزنى، لأن الله ينهى عن الزنى، فإن قولي لا معنى له اذا لم أفترض، على الاقل، أن الله موجود وأن لفظة "الله"، بالتالي، هي، في سياق قولي "ان الله ينهى عن الزنى"، اسم يشير الى الله بعينه، وليس الى مفهومه. واذا حاولت الآن ان أفسر لماذا لجوئي الى كون الله ينهى عن الزنى يكفي للزامنا بالاستنكاف عن ممارسة الزنى، انطلاقا من ان الله هو الخير المطلق، فإنني ما زلت أشير الى الله - الفرد، الواحد الأحد، وليس الى الله - المفهوم. ان لفظة "الله" في "الله ينهى عن الزنى" لا يختلف ما - صدقها عن ما - صدق لفظة "الله" في "الله هو الخير المطلق" في السياق الذي يعيننا هنا.

بعد هذا التوضيح لكيف يجب ان نفهم الطبيعة المنطقية للقول "ان الله هو الخير المطلق" في سياق الموقف الذي نعالجه هنا، سأحاول الآن ان ابين على التوالي فيما تبقى من هذا الفصل ان الاوامر والنواهي الالهية هي، في افضل حال، معيار للالزام الخلقي، وليست المعيار للالزام الخلقي وأن الاخلاق لا يمكن الا ان تكون ذات أسبقية إبستمولوجية على الدين.

لنحاول أن نبين الآن لماذا لا يمكن للاوامر والنواهي الالهية ان تكون اكثر من معيار للالزام الخلقي. ان اهمية الاوامر والنواهي الالهية بالنسبة لمسألة الزمانا بالقيام او عدم القيام بأفعال من نوع معين تعود الى كونها أوامر ونواهي كائن من نوع معين، أي اوامر ونواهي كائن هو، بالضرورة، الخير المطلق. ما يشكل مسوغا كافيا للالزامنا، في هذه الحالة، بالقيام أو عدم القيام بأفعال من نوع معين ليس الاوامر والنواهي بما هي، بل كونها صادرة، بالضرورة، عن ارادة خيرة بصورة مطلقة. ان الخيرية الضرورية لهذه الارادة - أي الخيرية المطلقة بوصفها صفة ضرورية للجوهر الالهي - هي ما يشكل مسوغا كافيا للالزامنا بما نحن ملزمون به خلقيا. الله، مثلا، ينهانا عن الزنى، ولكن معرفتنا لهذا النهي لا تشكل وحدها شرطا كافيا لمعرفة اننا ملزمون خلقيا بعدم ارتكاب الزنى، بل ما يشكل شرطا كافيا هنا للمعرفة الاخيرة هو ان نعرف ان هذا النهي صادر بالضرورة عن ارادة طيبة على نحو مطلق. ولكن ما يعنيه هذا هو انها ارادة

تفرض ماهية صاحبها عدم صدور اي امر او نهي عنها لا تمليه الاعتبارات الخلقية الصحيحة.

من الواضح مما جاء في تحليلنا الاخير ان الامر او النهي الالهي لا يمكن ان يكون شرطا ضروريا لالزامنا بالقيام او عدم القيام بأفعال من نوع أو آخر. فإذا كنا ملزمين، مثلا، بعدم الزنى، فإن الأساس لالزامنا ليس النهي الالهي بما هو نهي، بل كون هذا النهي ذا مصدر من نوع معين، بالضرورة، مصدر هو الخير المطلق، وبالتالي، لا يأمر بشيء أو ينهى عن شيء، بالضرورة، الا اذا كان هذا ما تمليه الاعتبارات الخلقية الصحيحة. اذن فإن الأساس الاخير لالزامنا، في هذه الحالة، هو كون ما يأمرنا به الله او ما ينهانا عنه هو، بالضرورة، ما يتفق مع مقتضيات المنظور الخلقي، وليس كونه أمرا او نهيا لهيا فحسب. واذا صح هذا التحليل، اذن فإنه في غياب هذا الامر او النهي لا يتبع فورا غياب الالزام الخلقي، ما دام الأساس الاخير لهذا الالزام هو أساس خلقي، اي الاتفاق مع مقتضيات المنظور الخلقي، وليس الامر او النهي الالهي.

يمكننا توضيح المسألة الأخيرة أكثر عن طريق اللجوء الى الحجة التالية. لنفترض، أولا، أن:

(١) الله يأمرنا بفعل س.

من المقدمات الاخرى التي تمهنا في هذه الحجة المقدمتان التاليتان:

(٢) اذا كان الله هو الخير المطلق، اذن فإن الله يأمرنا بفعل ما اذا وفقط

اذا كان المنظور الخلقي يستلزم قيامنا به.

(٣) والله هو الخير المطلق.

اذا انطلقنا الآن الى الاستنتاج من هذه المقدمات الثلاث بأننا ملزمون بالقيام بـ س، فإن الاستدلال الذي يقودنا الى هذه النتيجة هو، لا شك، استدلال مضمر. بمعنى آخر، حتى نصل الى هذه النتيجة، علينا ان نفترض، بصورة مضمرة، بالاضافة الى المقدمات الثلاث الأخيرة:

(٤) ان الافعال التي يستوجب المنظور الخلقي قيامنا بها هي افعال نحن

ملزمون بالقيام بها.

بوجود هذا الافتراض، بإمكاننا الآن ان نستنتج من المقدمات الثلاث

السابقة:

(٥) ان القيام بـ س هو أمر نحن ملزمون خلقيا به.

ان ما يظهره استدلالنا السابق بوضوح انه بدون المقدمة الرابعة، لا يمكننا الوصول الى النتيجة الاخيرة. وهذا يبرهن بما لا يقبل النقض على أننا اذا كنا نعرف مستلزمات المنظور الخلقي، فإنه بإمكاننا ان نحدد من حيث المبدأ ما هي واجباتنا الخلقية. إن معرفة الاوامر والنواهي الالهية، بالتالي، لا تشكل شرطاً ضرورياً لمعرفة واجباتنا الخلقية. فالمقدمة الرابعة في استدلالنا السابق التي وجدنا انه لا غنى لنا عنها للوصول الى النتيجة الاخيرة مستقلة منطقياً عن المقدمات الثلاث الاولى، اي المقدمات الدينية. وهكذا يتضح انه اذا كانت هذه المقدمة ضرورية لانتقالنا، استدلالياً، من معرفتنا لكون الله الذي هو الخير المطلق يأمرنا بفعل س الى النتيجة بأننا ملزمون خلقياً بفعل س، اذن، فإن الاوامر الالهية هي فقط معيار من معايير الالتزام الخلقي وليست المعيار للالتزام الخلقي. لا شك طبعاً، كما صار واضحاً من تحليلنا السابق، ان ما يأمر به المنظور الخلقي يجب ان يتطابق، بالضرورة، مع ما يأمر به الله، لأن الله هو، بالضرورة، الخير المطلق. ولكن هذا التطابق، وان كان هو الأمر الهام في عملية الانتقال من الأمر الالهي الى الالتزام الخلقي، الا ان اهميته تكمن في انه تطابق الارادة الالهية مع ما يشكل، باستقلال عن هذه الارادة، الأساس الاخير لواجباتنا الخلقية، اي مع المنظور الخلقي. ان غياب هذا التطابق لا يلغي الالتزام. فقد لا يوجد تطابق كهذا لعدم وجود كائن هو الخير المطلق، وبالتالي، لعدم وجود اوامر ونواه لا بد ان تتطابق في كل حالة مع مستلزمات المنظور الخلقي. ولكن هذا لا يبطل ان يكون هناك افعال من نوع معين يستلزم المنظور الخلقي قياماً او عدم قياماً بها. وهكذا يتضح ان الاوامر والنواهي الالهية لا يمكن ان تكون اكثر من معيار من معايير الاخلاق.

قد يسلم شخص بحجتنا السابقة ومع ذلك يصر على أن المعرفة الدينية او اللاهوتية ضرورية للمعرفة الخلقية. قد يسلم معنا بأن هناك اعتبارات خلقية مستقلة عن الارادة الالهية تشكل في كل حالة الأساس الاخير لتقرير واجباتنا الخلقية، ولكن قد يجد، مع ذلك، أن هناك موانع تتعلق بنواقصنا تحول بيننا وبين معرفة هذه الاعتبارات الخلقية. قد يدعي، مثلاً، ان ضعفنا ومحدوديتنا وتعرض افكارنا الخلقية بالذات لشتى التأثيرات الذاتية والنزعات العارضة والارتباط الوثيق بين قناعاتنا الخلقية والظروف الثقافية التي نشأ في ظلها هي من العوامل الرئيسة التي تجعل من العسير جداً علينا، ان لم نقل من المستحيل، ان نرى بوضوح ما

هي مستلزمات المنظور الخلقي وأي اعتبارات هي، بالتالي، الاعتبارات الخلقية الصحيحة التي يجب ان نلجأ اليها لتقرير واجباتنا الخلقية. قد نستطيع ان نكون، في ظل شروط كالتى وصفناها، اعتقادات خلقية صحيحة، ولكن ما يصر عليه اصحاب الحجة التي نعالجها الآن هو انه ليس بإمكاننا، في ظل الشروط المعنية، ان نعرف انها اعتقادات صحيحة. اذن فإذا صدق اي اعتقاد خلقي من اعتقاداتنا او اذا تطابق ما نفعله في وضع معطى مع ما تستلزمه الاعتبارات الخلقية الصحيحة، فإن هذا يكون من قبيل الصدفة، يكون مسألة حسن حظ، ليس الا. ولكن المعرفة، اي معرفة، ليست مسألة حظ او صدفة.

ليس ضروريا لأغراض بحثنا هنا ان نناقش ونفند الحجة او الحجج التي قادت بعض المفكرين الى الاستنتاج بأن الانسان ليس بمستطاعه ان يعرف الحقائق الخلقية بمفرده. اننا سنفترض، على سبيل الجدل، لأغراض تحليلنا، ان اصحاب الموقف الذي نعالجه مصيبون في ادعائهم بأن الانسان لا يمكنه ان يكون موضوعا ازاء المسائل الخلقية وأن هناك دائما عوامل ذاتية او ايديولوجية او ثقافية تحول بينه وبين معرفة ما هو ملزم بفعله او عدم فعله خلقيا وأنه اذا تطابق ما يختار ان يفعله مع ما تستلزمه الاعتبارات الخلقية الصحيحة، فإن هذا يكون من قبيل الصدفة وليس لانه يعرف حقا انه متطابق معها. ولكن السؤال الذي لا بد من ان يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: اذا كان الانسان عاجزا، لسبب او آخر، عن تحقيق معرفة خلقية بنفسه، فهل يعني هذا انه يمكنه ان يزيل هذا العجز عن طريق اللجوء الى مصدر خارجي، الى سلطة أعلى، كسلطة الله، مثلاً؟ يبدو، للوهلة الاولى، ان الجواب هو بالاجاب - هذا اذا وجدت سلطة خارجية لا تخضع لشروط وتأثيرات كالتى يزعم اصحاب الموقف الذي نعالجه ان الانسان يخضع لها وتشكل حجر عثرة في طريق محاولته الوصول الى الحقائق الخلقية. ومن الواضح هنا انه من منظور اصحاب الموقف الذي نعالجه، فإن هذه السلطة الخارجية نجدها في الله، الكائن الذي، كما تبين من تحليلنا السابق، يجب ان تتطابق بالضرورة كل اوامره ونواهيه مع ما تمليه الاعتبارات الخلقية الصحيحة. اذن فإن لجوءنا الى السلطة الالهية هو ضامننا الوحيد لتحقيق معرفة خلقية.

هل يمكن قبول وجهة النظر هذه؟ بمعنى آخر، هل يمكننا قبول الحجة التي تقودنا الى النتيجة انه لا يمكننا الحصول على معرفة خلقية بدون معرفة الاوامر والنواهي الالهية؟ ان جوابي هو حتا بالنفي. ان هذه الحجة، كما سأبين بالتفصيل

بعد حين، تنطوي على تناقض صارخ.

حتى نوضح وجهة نظرنا، فلنحاول ان نبين ما هي المستلزمات المنطقية لكل من نتيجة هذه الحجة ومقدمتها. المقدمة، باختصار، تقول ان الانسان عاجز بمفرده (اي بدون اللجوء الى سلطة خارجية) عن الحصول على معرفة خلقية. ان المعنى المحدد لهذه المسلمة ضمن اطار الحجة التي نعالجها هو ما تعبر عنه القضية التالية:

(أ) ان الانسان عاجز عن الحصول على معرفة خلقية بدون معرفته لما تأمر به وتنهى عنه سلطة مستقلة عنه ليس لها نواقص الانسان، قادرة على ان تكون موضوعية ومتجردة، الخ...

من المسلمات الاخرى الضرورية لهذه الحجة المسلمة القائلة:

(ب) ان الله هو السلطة الوحيدة المستقلة عن الانسان التي تتوافر فيها كل الشروط المذكورة في (أ).

بإمكاننا الآن أن نستشج فوراً من هاتين المسلمتين:

(ج) ان الانسان عاجز عن الحصول على معرفة خلقية بدون معرفته للأوامر والنواهي الالهية.

ان هذه النتيجة تجعل معرفة الاوامر والنواهي الالهية شرطاً ضرورياً للحصول على معرفة خلقية. بإمكاننا طبعاً ان نبين أنها أيضاً، ضمن اطار الحجة التي نعالجها، كافية للحصول على معرفة خلقية، اذا أضفنا انها كلها تملئها اعتبارات خلقية صحيحة. اذن فلننصف الآن المقدمة:

(د) لا يمكن ان يوجد بين الاوامر والنواهي الالهية ما لا تملئ اعتبارات خلقية صحيحة.

من الواضح هنا ان معرفة انسان للأوامر والنواهي الالهية تعني في ضوء (د) معرفته لما تملئ اعتبارات خلقية صحيحة وهي، بالتالي، كافية (على افتراض معرفته طبعاً لصدق (د) لامتلاك معرفة خلقية. اذن فإنه بإمكاننا ان نستنتج من (ج) و(د) أن:

(س) الانسان قادر على الحصول على معرفة خلقية اذا وفقط اذا كان يعرف الاوامر والنواهي الالهية.

ان النتيجة الاخيرة التي اوصلنا اليها الاستدلال السابق تقول ان معرفة الاوامر والنواهي الالهية هي شرط ضروري وكاف للحصول على معرفة خلقية. ولكن من الواضح هنا ان هناك شرطين منطقيين رئيسيين لمعرفة الاوامر والنواهي

الالهية، وهما ان نعرف ان الله موجود وان نعرف ان اوامر ونواه معينة صادرة عنه وليس عن اي سلطة اخرى. ان الشرط الاول هو الذي يعيننا هنا في المقام الاول. والسؤال الذي لا بد من مواجهته في هذه الحالة هو السؤال التالي: هل يمكننا ان نعرف ان الله موجود بدون امتلاكنا او قدرتنا على امتلاك معرفة خلقية باستقلال عن اللجوء الى اي سلطة خارجية، كسلطة الله او غيرها؟ ان الجواب، في نظري، هو بالنفي القاطع، وسنبين الاسباب لهذا الجواب بالتفصيل، بعد حين. ولكن اذا كانت المعرفة الخلقية هي في اساس معرفتنا لوجود الله، اذن من الواضح ان قدرتنا على الحصول على معرفة خلقية باستقلال عن اللجوء الى سلطة خارجية، كسلطة الله هي شرط ضروري لمعرفتنا الاوامر والنواهي الالهية. اذا صح هذا التحليل، اذن بإمكاننا ان نصل الى تناقض ضمن اطار الاستدلال السابق عن طريق افتراضنا ان لدينا القدرة على الحصول على معرفة خلقية. فإن هذا الافتراض، ضمن اطار الاستدلال السابق، لا بد ان يقودنا الى النتيجة بأننا نعرف الاوامر والنواهي الالهية، لأن النتيجة الاخيرة - س - التي أوصلنا اليها الاستدلال السابق تجعل معرفة الاوامر والنواهي الالهية شرطا ضروريا وكافيا لقدرتنا على الحصول على معرفة خلقية. ولكن اذا صح تحليلنا الاخير، فإن قدرتنا على الحصول على معرفة خلقية باستقلال عن اللجوء الى سلطة كسلطة الله هي شرط ضروري لصدق افتراضنا اننا نمتلك معرفة للأوامر والنواهي الالهية. اذن فإن صدق هذا الافتراض، في هذه الحالة، يفترض مسبقا صدق القضية القائلة ان لدينا القدرة على ان نحصل على معرفة خلقية باستقلال عن اللجوء الى سلطة كسلطة الله. ولكن هذه القضية تعني، في سياق الحجة التي نعالجها، ان الانسان ليس عاجزا عن الحصول على معرفة خلقية بدون معرفته لما تأمر به وتنهى عنه سلطة مستقلة عنها ليس لها نواقصه، قادرة على ان تكون موضوعية ومتجردة، الخ... والقضية الاخيرة، لا شك، هي نقبض المقدمة الاولى في الحجة التي تشكل مدار نقاشنا.

لنحاول الآن ان نظهر خطوة خطوة كيف نتوصل، ضمن اطار الحجة السابقة، الى هذا التناقض. اننا نحتاج، اولاً، الى اضافة الافتراض:
(ص) ان لدى الانسان القدرة على الحصول على معرفة خلقية.
ان هذا الافتراض بالاضافة الى النتيجة الاخيرة - س - التي أوصلنا اليها الاستدلال السابق لا بد ان يقود الى النتيجة أن:

(ط) الانسان يعرف ما هي الاوامر والنواهي الالهية.
ولكن النتيجة الاخيرة، كما رأينا، تفترض ان الانسان يعرف ان الله موجود، ولكن بما ان المعرفة الخلقية هي في اساس معرفتنا لوجود الله، اذن فإن صدق ط يفترض مسبقا صدق القضية:
(ع) ان لدى الانسان القدرة على الحصول على معرفة خلقية بدون اللجوء الى سلطة كسلطة الله.

ولكن النتيجة الاخيرة تعني في سياق هذه الحجة:
(ف) ان الانسان ليس عاجزا عن الحصول على معرفة خلقية بدون معرفته لما تأمر به وتنهى عنه سلطة مستقلة عنه ليس لها نواقص الانسان وقادرة على ان تكون موضوعية ومتجردة، الخ...
ان التناقض هنا واضح بين المقدمة الاولى - أ - والنتيجة الاخيرة - ف -. وما يعنيه هذا التناقض في هذا السياق هو اما استحالة حصولنا على معرفة خلقية او استقلال المعرفة الخلقية عن المعرفة الدينية، أي معرفة الاوامر والنواهي الالهية. ولكن هذا يعني ان مجرد اعترافنا بإمكان الحصول على معرفة خلقية هو بمثابة اعتراف باستقلال المعرفة الخلقية عن المعرفة الدينية.

ان اشتقاقنا للتناقض الاخير، كما هو واضح من التحليل السابق، يقوم على افتراضنا ان معرفة وجود الله تفترض قدرتنا على الوصول الى معرفة خلقية باستقلال عن اللجوء الى سلطة الله. ولكن هل من مسوغ لهذا الافتراض؟ حتى نعالج هذا السؤال بصورة مقنعة، لنحاول أولا ان نبين ما الذي يجب ان نبرهن عليه (أو ما الذي يجب ان نعرفه)، على وجه التحديد، حتى نبرهن على وجود الله او نعرف انه موجود.

لنفترض على سبيل الجدل ان في حوزتنا ما يكفي من الأدلة للبرهنة على ان للعالم سبباً أولاً أو خالقاً، فهل يعني هذا وحده اننا نعرف ان الله موجود؟ الجواب هو حتماً بالنفي. فالله ليس فقط العلة الاخيرة للوجود. والادلة التي قد تشير الى وجود علة اخيرة للوجود قد لا تكون كافية لتسويغ الاعتقاد ان هذه العلة الاخيرة هي ايضا مالكة لكل الكمالات التي تجعل منها شخصاً جديراً بالعبادة على نحو غير مشروط. بصورة اخرى، لا توجد علاقة منطقية تحليلية بين كون كائن ما - ك - علة الوجود الاولى وكون ك، مثلاً، كلي الخير او رحيماً او عادلاً. ولذلك حتى لو وجدت أدلة في حوزتنا تبين ان ك هو

العلة الأولى للوجود، فإن هذه الأدلة لا يمكن ان تسوغ وحدها الاعتقاد أن ك هو كائن كلي الخير او رحيم او عادل. اذن للبرهنة على وجود الله وحتى نكون في وضع ابستمي يسمح لنا بأن ندعي بحق معرفة وجوده، علينا ان نمتلك ما يكفي من الأدلة للبرهنة على وجود علة اخيرة للوجود او خالق للعالم يتصف بكل الكمالات التي تجعل منه كائنا شخصيا جديرا بالعبادة على نحو مطلق. من هذه الكمالات المعرفة المطلقة والقدرة المطلقة والخير المطلق وغير ذلك من الكمالات التي يستوجب امتلاك الله لها كونه الكائن الأوحد الجدير بالعبادة على نحو مطلق. واذا صح تحليلنا، اذن حتى لو كنا نعرف ان للوجود خالقا أزليا كلي المعرفة وكلي القدرة وواجب الوجود، فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نقول اننا نعرف ان الله موجود ما لم نعرف بالاضافة الى ذلك ان الكائن المعني هو ايضا كلي الخير. ولكن المعرفة الاخيرة، لا شك، هي معرفة خلقية. فبدون ان يكون في حوزتنا معيار يسمح بالتمييز بين الخير والشر والحق والباطل والواجب فعله خلقيا والواجب عدم فعله - اي بدون ان تكون لدينا القدرة على الحصول على معرفة خلقية، فإنه لن يكون بوسعنا ان نعرف ان كائنا ما هو كائن كلي الخير. ولكن بدون المعرفة الاخيرة، لا يمكننا ان نعرف او ان نكون، على الاقل، في الوضع ابستمي المناسب حتى نتمكن من ان نعرف ان الله موجود. وهذا يبين بما لا يقبل النقص الاسبقية الابستمولوجية للمعرفة الخلقية على المعرفة الدينية.

ان النتيجة الاخيرة التي تقول بأسبقية المعرفة الخلقية على المعرفة الدينية امر لا بد من التسليم به حتى لو افترضنا ان معرنة وجود الله هي معرفة قبلية خالصة. فان نفترض ان معرفة وجود الله معرفة قبلية خالصة هو ان نفترض ان ماهية الله تستوجب وجوده، اي ان الله لا يوجد الا على نحو ضروري منطقيا. فإذا كانت معرفة وجوده قبلية، فذلك لأن الاعتبار التي تقودنا الى التسليم بوجوده ليست من نوع الأدلة التجريبية او العلمية، بل هي اعتبارات مفهومية خالصة تنبع في المقام الاول من مفهوم الله بالذات. وان هذه الاعتبار هي من النوع الذي يبين اللجوء اليه ان نفي وجود الله متناقض منطقيا، اي ان الله لا يوجد الا على نحو ضروري منطقيا^(١٥).

(١٥) ان هذا هو الفحوى الاساس للبرهان الانطولوجي الذي يقوم على افتراض ان الوجود كمال، مما يحتم الاستنتاج ان الله، بوصفه كائنا مطلق الكمال، بالضرورة المنطقية، موجود بالضرورة المنطقية. انظر: عادل ضاهر "الوجود الالهي والضرورة المنطقية"، الباحث ١٩٨٣، ص ٩ - ١٠.

ولكن السؤال الذي لا بد ان يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: لماذا الله، من بين كل الكائنات الاخرى، هو الكائن الوحيد الذي لا يوجد الا على نحو ضروري منطقيا، كما يدعي دعاة البرهان الانطولوجي؟ ان الجواب الوحيد عن هذا السؤال هو ان الله هو الكائن الاوحد الجدير بالعبادة على نحو غير مشروط. ان كائنا هذا شأنه هو كائن لا يفوقه كمالا او عظمة اي كائن آخر ممكن. واذا اضفنا الى هذا ان عدم الوجود نقص، كما ادعى أنسلم او ديكرت، أو ان عدم الوجود على نحو ضروري نقص، وليس عدم الوجود بما هو، كما ادعى نورمان مالكولم، اذن يتبع من هذا انه لأمر متناقض منطقيا ان يكون كائن هو الكائن الوحيد الجدير بالعبادة على نحو غير مشروط (اي ان يكون في لغة أنسلم اعظم الكائنات الممكنة) وألا يكون وجوده ضروريا منطقيا^(١٦). اذن ان نعرف ان الله موجود ولا يمكن الا ان يوجد أمر لا يستلزم منا سوى اللجوء الى تحليل مفهوم كونه الكائن الاوحد الجدير بالعبادة وما يترتب على هذا المفهوم من نتائج منطقية.

اذا ركزنا الآن على المفهوم الاخير، فإننا، لا شك، سنجد انه مفهوم تقييمي، جزئيا، او مفهوم خلقي على وجه التحديد. فإنه لا يكفي ان يكون كائن كلي المعرفة وكلي القدرة وأزليا وما اشبه ذلك من صفات غير خلقية حتى يكون اعظم الكائنات الممكنة ويكون، بالتالي، جديرا بالعبادة على نحو غير مشروط. فبالاضافة الى صفات كهذه، يجب ان يمتلك هذا الكائن صفات خلقية، بل ان يكون بالاحرى كاملا من الوجهة الخلقية، مثلما يفترض فيه ان يكون كاملا من كل الجوانب الاخرى. لا يمكننا، اذن، ان نعرف، حتى ضمن اطار الموقف الذي نعالجه الآن، ان الله موجود، الا اذا افترضنا مقدما قدرتنا على الحصول على معرفة خلقية باستقلال عن المعرفة الدينية. فمعرفةنا لكون الله موجودا، بناء على الموقف المعني، تقوم على تحليلنا مفهوم الله. المفهوم، اذن، معطى اولاً. انه ذو أسبقية منطقية وأبستمولوجية على الوجود ضمن اطار البرهان الانطولوجي. ولكن هذا المفهوم، كما بينا، هو مفهوم خلقي، جزئيا. فما هو معطى لنا اولاً هو مفهوم كون الله الكائن الاعظم من بين كل الكائنات الممكنة والكائن الاوحد

(١٦) أنظر:

Alvin Plantinga (ed.) *The Ontological Argument*, Doubleday, 1965, pp. 3 - 6,
31 - 49, 136 - 180.

الجدير بالعبادة على نحو مطلق. ولكن لا يمكن لمفهوم كهذا ان يكون معطى لفكرنا الا بوصفه مفهوما ينطبق على كائن كامل خلقيا في المقام الاول. فإن استحقاق العبادة غير المشروطة هو شأن خلقي قبل أي شيء آخر. ولذلك لا يمكن لمفهوم كهذا ان يكون موضوعا للفهم الا اذا كان هذا الفهم مزودا بمعرفة خلقية أو، على الاقل، بالمعايير او المبادئ التي يمكن بواسطتها ان نميز بين الخير والشر، الحق والباطل، الواجب خلقيا وغير الواجب خلقيا، والتي يمكن ان نعرف على اساسها ما معنى ان يكون كائن ممتلكا لصفات خلقية من نوع أو آخر او غير ممتلك لها وما معنى ان يكون كائن معرضا للوقوع في اخطاء خلقية أو ألا يكون معرضا لذلك وما معنى ان يكون كائن من النوع الذي يميل الى فعل الشر أو ألا يكون ذا ميل لذلك. فبدون امتلاكنا لمعايير او مبادئ كالتي نشير اليها، لا يمكننا ان نعرف ما معنى ان يكون كائن كاملا خلقيا او كلي الخير وما أشبه ذلك. ولكن بدون المعرفة الاخيرة، لا يمكننا ان نمتلك مفهوم كون كائن هو اعظم الكائنات الممكنة وجديرا بالعبادة على نحو غير مشروط. ولكن ما دام امتلاكنا للمفهوم الاخير، بناء على الموقف الذي نعالجه، سابقا منطقيا وأبستمولوجيا على معرفة وجود الله، اذن فإن المعرفة الخلقية هي في اساس المعرفة الدينية، اي في اساس معرفتنا لوجود الله.

قد يعترض بعض الفلاسفة على موقفنا الاخير انطلاقا من نظرية مماثلة لنظرية المراقب المثالي^(١٧) التي تجعل معرفتنا لما هو واجب او مستحسن خلقيا في ظل شروط معينة منوطة بمعرفتنا لما يحض على فعله او عدم فعله في ظل شروط مماثلة كائن له مواصفات معينة، مثل كونه شخصا محايدا (لا يتحيز لاحد) وعقلانيا وحسن الاطلاع وما أشبه ذلك. السؤال: ما الذي يلزم ان نفعله او ان نستكشف عن فعله في ظل شروط معينة؟ يتحول، بناء على وجهة النظر التي نعالجها، الى السؤال: ما الذي سيجد نفسه ملزما بفعله او عدم فعله في ظل

(١٧) نظرية المراقب المثالي Ideal Observer Theory هي نظرية ميتا - اخلاقية فحواها ان القول ان فعلا ما مستحسن خلقيا هو قول يمكن تحويله بدون اي نقص في المعنى الى القول ان هذا الفعل هو فعل يوافق على القيام به اي شخص تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. انظر:

Roderick Firth, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer," in Sellars and Hospers (eds.), *Readings in Ethical Theory*, second ed., Appleton-Century - Crofts, 1970, pp. 200-221.

شروط مماثلة شخص له مواصفات كالتى عددناها، اى شخص محايد وعقلاني وحسن الاطلاع؟ اذا انطلقنا من نظرية كنظرية المراقب المثالي، بإمكاننا ان نتجنب الصعوبة التي اثرت سابقا، الا وهي الصعوبة المتعلقة بعدم امكان اشتقاق المعرفة الخلقية من المعرفة الدينية، بحكم كون السابقة هي في اساس الاخيرة. فانطلاقا من النظرية المطروحة - نظرية المراقب المثالي - نتجنب الدور، لأننا نجعل الصفات الخلقية لاحقة لصفات مثل عدم التحيز والعقلانية والاطلاع الحسن وهي صفات لا تشكل معرفتنا لكونها ممتلئة من قبل شخص أو آخر معرفة قائمة على مقدمات خلقية من اي نوع. فإن امتلاكي لمعايير خلقية، كائنة ما كانت، او قدرتي على الحصول على معرفة خلقية، من اي نوع كان، ليست ضرورية البتة لمعرفة ما اذا كان شخص ما غير متحيز وعقلانيا وحسن الاطلاع. ليس هذا فحسب، بل يبدو ان العكس هو الصحيح، اى ان حصولي على معرفة خلقية يستوجب مني ان اعرف ما هي الافعال او بالاحرى انواع الافعال التي يوافق على فعلها او لا يوافق على فعلها في ظل شروط من نوع معين شخص يمتلك الصفات التي عددناها.

اذا صح هذا، اذن فإن لجوءنا الى الاوامر والنواهي الالهية اساسا لتقرير واجباتنا الخلقية لا يشكل مصادرة على المطلوب، كما يظهر من تحليلنا النقدي، السابق. فبإمكاننا الآن، في ضوء الموقف الجديد الذي نعالجه، ان نسوغ لجوءنا الى الاوامر والنواهي الالهية، ليس على اساس انها اوامر ونواهي كائن كلي الخير - وهذا دور - بل على اساس انها اوامر ونواهي كائن غير متحيز (لانه محب للجميع بالتساوي) وعقلاني وحسن الاطلاع (لأنه كلي المعرفة).

ان الموقف الاخير معرض لعدة انتقادات جدية ومضغقة له. حتى نحدد مواطن الضعف في هذا الموقف، لنبدأ اولا بطرح السؤال التالي: لماذا نحن ملزمون خلقيا (او لماذا من المستحسن خلقيا) ان نفعل (او لا نفعل) ما يوافق (او لا يوافق) على فعله شخص تتوافر فيه الشروط التي عددناها، اى شخص عقلاني وغير متحيز البتة وحسن الاطلاع؟ يوجد جوابان محتملان عن هذا السؤال، الجواب الطبائعي الاختزالي والجواب الذي سأسميه لعدم وجود تسمية افضل "الجواب الاحصائي"^(١٨).

(١٨) سنتناول المذهب الطبيعي في الاخلاق في الفصل التاسع حيث سنوضح ان للطبائعية الاختزالية اشكالا كثيرة وما نظرية المراقب المثالي سوى شكل واحد منها.

لنأخذ أولا الجواب الطبائعي الاختزالي. يمكن تلخيص هذا الجواب على النحو الآتي: ان ما نعينه بقولنا ان شخصا ما ش ملزم خلقيا بفعل (او عدم فعل) ف في ظل شروط من نوع معين هو انه لو وجد شخص عقلائي بصورة تامة وغير متحيز البتة ويمتلك كل ما هو مطلوب من معلومات، لوافق هذا الشخص (او لم يوافق) على فعل ف في ظل الشروط المعنية. من الواضح هنا ان ما نفعله هو رد مفهوم الالتزام الخلقي الى عناصر غير خلقية، وهذا، لا شك، سمة رئيسة لكل اشكال الطبائعية في الاخلاق، فان نعرف الواجب خلقيا على انه ما يوافق على فعله شخص من النوع غير المتحيز ومن النوع العقلاني والذي يتميز باطلاع حسن هو ان نجعل معرفتنا لما اذا كان فعل ما في ظل شروط معينة واجبا خلقيا مشتقة من معرفتنا للجواب الصحيح عن السؤال غير الخلقي: ما الذي يوافق على فعله في ظل الشروط المعنية شخص من النوع الذي تتوافر فيه المواصفات التي عددناها؟ بدون الحصول على جواب شاف عن هذا السؤال، بناء على الموقف الطبائعي الذي نعالجه، لا يمكننا ان نعرف ما اذا كان الفعل المعني واجبا خلقيا. وامتلاكنا لجواب صحيح عن هذا السؤال هو بمثابة امتلاك لمعرفة خلقية.

ان الاعتراضات على هذا الموقف الطبائعي الاختزالي كثيرة ومعروفة^(١٩). ولكن ما يهمنا من هذه الاعتراضات هنا ليس كثرتها بل فعاليتها في دحض هذا الموقف. من الاعتراضات القوية على هذا الموقف اعتراض يشكل برهانا بالخلف على عدم صحة هذا الموقف. وسأكتفي به هنا لغرض دحض هذا الموقف.

يقوم هذا الاعتراض على الافتراض القائل انه ليس بالامر المستحيل منطقيا ان يختلف شخصان تتوافر فيهما الشروط التي عددناها حول ما يلزم (او يستحسن) فعله من الوجهة الخلقية. بمعنى آخر، ان ما نفترضه في اعتراضنا هو انه قد نجد مراقبين مثاليين واحدهما يوافق على فعل معين في ظل شروط معينة والآخر لا يوافق على هذا الفعل في ظل نفس الشروط. ان هذا يعني، على وجه التحديد، انهما يختلفان حول ما يلزم فعله في ظل الشروط المعنية، على الرغم من عدم تحيزهما وعقلانيتهما التامين وامتلاكهما لنفس المعلومات ولكل المعلومات التي تخص المسألة التي هي موضوع خلاف بينهما. اذا اعترفنا بأن هذا ليس بالامر المستحيل منطقيا - ولا أدري على اي اساس يمكن لاحد ان يسوغ عدم الاعتراف بذلك -

(١٩) أنظر حول هذه المسألة:

R. Brandt, *Ethical Theory*, op. cit., pp. 175 - 76

اذن يتبع فوراً ان الموقف الطبائعي الاختزالي مرفوض، لأن قبول الموقف الاخير، في هذه الحالة، لا بد من ان يزوج بنا في تناقض منطقي. بإمكاننا الآن ان نبين ذلك على نحو أوضح وأن نبرهن، بالتالي، بالخلف على عدم صوابية الموقف الطبائعي الاختزالي. لنفترض اولاً صوابية هذا الموقف الذي تقودنا بدورها الى التسليم بأن:

(١) اي شخص ش ملزم خلقياً بأن يقوم بفعل ماف اذا وفقط اذا كان ف من النوع الذي يوافق على فعله شخص تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. لنفترض الآن ان شخصاً ما، م ١، تتوافر فيه هذه الشروط وأنه يوافق على فعل ف، اي أن:

(٢) م ١ الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي يوافق على فعل ف او شيء من نوع ف.

بإمكاننا الآن ان نستنتج فوراً من هذين الفرضين (١ و ٢):

(٣) ان ش ملزم خلقياً بفعل ف.

ولكن لنفترض ان شخصاً آخر م ٢ تتوافر فيه الشروط نفسها ولكنه، مع ذلك، لا يوافق على فعل ف، أي أن:

(٤) م ٢ الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي لا يوافق على فعل ف.

من الواضح هنا ان المقدمة الاولى مع الرابعة تقود بالضرورة المنطقية الى النتيجة:

(٥) ان ش غير ملزم خلقياً بفعل ف.

والتناقض واضح هنا بين (٣) و (٥). اذا صح ما قلناه سابقاً عن عدم استحالة وجود مراقبين مثاليين لا يتفقان حول ما يلزم فعله، اذن فإن مصدر التناقض في برهاننا الاخير لا يمكن ان يكون تسليمنا بـ (٢) و (٤). لم يبق أمامنا في هذه الحالة سوى ان نعتبر مقدمتنا الأولى هي مصدر هذا التناقض وهي المقدمة التي تعبر عن الفحوى الاساسي للموقف الطبائعي الاختزالي. يتبع، اذن، ان الموقف الاخير موقف مرفوض.

نتنقل الآن الى الجواب الاحصائي عن السؤال: لماذا علينا ان نسترشد بما يقوله المراقب المثالي؟ هذا الجواب يفترض اصحابه معنا انه لا يستحيل منطقياً ان يختلف شخصان تتوافر فيهما شروط المراقب المثالي حول ما يلزم فعله، ولكنهم، مع ذلك، سيصرون على ان الاحتمال ضعيف جداً في حصول ذلك. ان اصرارهم هذا ينطوي على تعميم احصائي مؤداه انه اذا اخذنا فئة الاشخاص

الذين تتوافر في كل منهم شروط المراقب المثالي، فإننا سنجد نسبة عالية منهم تتفق حول ما يلزم فعله خلقياً. لنفترض ان في حوزتنا ما يكفي من اسباب لتسويق تعميم احصائي كالتعميم الاخير، فإننا ما زلنا مواجهين بالسؤال: لماذا علينا ان نسترشد او لماذا من المستحسن لنا ان نسترشد باقتراحات او توجيهات او مواقف الاشخاص الذين تتوافر فيهم شروط المراقب المثالي؟ ان تعميماً احصائياً كالذي ورد في مثالنا السابق لا قيمة له من الوجهة الارشادية الا اذا اضمنا اليه تعميماً آخر، الا وهو ان الحالات التي نجد فيها اتفاقاً بين معظم الاشخاص الذين تتوافر في كل منهم شروط المراقب المثالي حول ما يلزم فعله خلقياً هي حالات تبين لنا فيها، على اساس معيار مستقل عن مواقف المراقبين المثاليين، ان ما أجمع حوله الاشخاص المعنيون هو فعلاً ما يلزم فعله خلقياً.

ولكن هذا يعني بوضوح اننا قادرون، بدون اللجوء الى من تتوافر فيهم شروط المراقب المثالي، ان نحصل على المعرفة الخلقية المطلوبة، وأتينا اذا لجأنا الى من تتوافر فيهم شروط المراقب المثالي، اذا صح التعميم الثاني، فإن هذا هو لاختصار الطريق نحو المعرفة الخلقية، ليس الا. لا يمكننا ان نتجنب هذه النتيجة وان نجعل، بالتالي، اللجوء الى المراقب المثالي نهاية المطاف في عملية التسويق الخلقية الا اذا عدنا الى الجواب الاول، اي الجواب الطبائعي، وهو، كما رأينا، جواب مرفوض.

لنفترض الآن على سبيل الجدل اننا اخطأنا في رفضنا للجواب الاول - اي الجواب الطبائعي الاختزالي - فهل يحتم هذا ان يكون استرشادنا بالاوامر والنواهي الالهية ضروريا في سيروية البحث عن المعرفة الخلقية؟ الجواب، في نظري، هو حتماً بالنفي. فالجواب الاول لا يستوجب قبوله حتى افترض وجود الله. فما يستهدفه هذا الجواب، كما حاولنا ان نبين، هو رد المحمولات الخلقية الى محمولات لا تشير سوى الى مواقف اشخاص من النوع الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. فان نقول، بناء على هذا الموقف، ان فعلاً ما ف هو فعل واجب من الوجهة الخلقية هو ان نقول ما معناه ان ف هو من النوع الذي يوافق على فعله اي شخص غير متحيز البتة ولا يتصرف على نحو عشوائي او لا عقلاني وحسن الاطلاع في كل الامور التي لها علاقة بفعل ف. من الواضح ان التعريف الطبائعي الذي ينطوي عليه القول الاخير ليس ذا مدلول وجودي او واقعي، اي ان صدقه لا يفترض مسبقاً وجود اشخاص من النوع الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. ان ما يلزمنا به تعريف كهذا هو التسليم بصدق القضية الشرطية

المتصلة "إذا وجد اشخاص تتوافر فيهم الشروط المذكورة، اذن فإنهم سيوافقون على فعل ف". ولذلك فإنه يمكن لمؤمن مثلما يمكن للمحد قبول تعريف كهذا^(٢٠). فإن هذا التعريف هو تعريف طبائعي وليس تعريفا لاهوتيا او غيبيا. فبإمكاننا، من حيث المبدأ، ان نتوصل بواسطة الملاحظة (عن طريق التقدير الاستقرائي لما نجد أنفسنا نوافق عليه بالاضافة الى أمور اخرى) الى ان نعرف ما الذي يوافق على فعله او يحتمل ان يوافق على فعله شخص من النوع الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. بإمكاننا ان نفعل هذا تماما مثلما يمكننا ان نبين كيف يمكن لغاز ان يتصرف في ظل شروط مثالية على الرغم من اننا لم نلاحظ بصورة مباشرة اي غاز في ظل هذه الشروط، اي ان نبين هذا عن طريق التقدير الاستقرائي المبني على مراقبتنا تصرفه في ظل الشروط التي تنخفض فيها حرارته باطراد وتقترب من الشروط المثالية التي تعيننا في الدرجة الاولى^(٢١). فإننا لا نحتاج هنا الى الوحي او ما اشبه ذلك حتى نعرف ما الذي يوافق عليه او يحتمل ان يوافق عليه شخص من النوع الذي تتوافر فيه شروط المراقب المثالي.

لا يعني تحليلنا السابق ان المعرفة الدينية او اللاهوتية، في حال قبولنا الجواب الاول وما يترتب عليه من تعريفات خلقية، لا تكون ذات اهمية البتة في الوصول الى معرفة خلقية. فمن الواضح اننا اذا قبلنا التعريف الطبائعي الذي يعيننا هنا، فإننا سنجد انفسنا ملزمين بأن نستنتج، انطلاقا من هذا التعريف، انه اذا كان الله موجودا وكنا نعرف اوامر ونواهيه عن طريق الوحي او عن طريق آخر، فإن معرفة كهذه كافية لتزويدنا بمعرفة خلقية. والسبب في كونها كافية يكمن، في هذه الحالة، في انها معرفة لأوامر ونواهي كائن تتوافر فيه شروط المراقب المثالي. ومعنى هذا انه اذا كان الله يأمر بفعل معين، اذن فإن شخصا تتوافر فيه الشروط المطلوبة يوافق على قيامنا بهذا الفعل، واذا كان الله ينهى عن فعل معين، اذن فإن شخصا تتوافر فيه الشروط المطلوبة لا يوافق على قيامنا بهذا الفعل. واذا كان المراقب المثالي، حسب التعريف الطبائعي، يوافق على فعل ما اذا وفقط اذا كان هذا الفعل واجبا من الوجهة الخلقية أو، على الاقل، مستحسنا خلقيا، اذن ان نعرف ما الذي يأمر به الله وما الذي ينهى عنه هو ان نعرف ما نحن ملزمون به خلقيا.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٧٢ و ٧٤.

(٢١) المرجع السابق، ص ٧٤.

ان المسألة التي يجب ان تستأثر باهتمامنا الآن هي انه حتى لو قبلنا نظرية المراقب المثالي التي من نتائجها ان المعرفة الدينية او اللاهوتية كافية للمعرفة الخلقية، الا ان هذا لا يغير شيئا في كون المعرفة الخلقية مستقلة منطقيا عن المعرفة الدينية او اللاهوتية، معرفة الاوامر والنواهي الالهية على وجه التحديد. فإن المعرفة الاخيرة، كما بينا سابقا، ليست شرطا ضروريا للمعرفة الخلقية، انها شرط كاف فقط. ولذلك فإننا في قبولنا لنظرية المراقب المثالي نتجنب فقط المصادرة على المطلوب في محاولتنا استدلال واجباتنا الخلقية من معرفتنا للاوامر والنواهي الالهية، ولكننا لا نقرب قيد أثملة من المس باستقلالية المعرفة الخلقية. اننا نتجنب المصادرة على المطلوب، كما هو واضح من تحليلنا السابق، لأن معرفتنا لكون الله تتوافر فيه الشروط المطلوبة - اي شروط المراقب المثالي - لا تفترض مسبقا امتلاكنا لأي معرفة خلقية. فان نعرف ان الله تتوافر فيه هذه الشروط هو ان نعرف، على وجه التحديد، انه كلي المعرفة، وبالتالي فإنه يمتلك كل ما هو مطلوب من معلومات بالنسبة لكل امر من الامور وانه كلي المحبة وبالتالي لا يمكن ان يتحيز لاحد وانه لا يفعل الا وفق ما تمليه الاعتبارات العقلانية. ولكن المعرفة الاخيرة لا هي معرفة خلقية ولا هي مشتقة من اي معرفة خلقية. ولذلك فإن لجوئنا، في هذه الحالة، الى الاوامر والنواهي الالهية، من حيث هي اوامر ونواهي كائن تتوافر فيه شروط المراقب المثالي، لغرض معرفة ما نحن ملزمون به خلقيا لا يزوج بنا في دور - اي لا يشكل مصادرة على المطلوب. ولكن بما ان معرفة الاوامر والنواهي الالهية، كما بينا في اكثر من مكان، لا يمكن ان تشكل، حتى في حال قبولنا نظرية المراقب المثالي، شرطا ضروريا للمعرفة الخلقية، اذن فإنه تظل للاخلاق استقلاليتها المنطقية والابستمولوجية عن الدين.

ما زال هناك امكان للاعتراض على أطروحتنا الاخيرة على اساس ان هناك نتائج خطيرة يبدو انها تترتب على بتر الاخلاق، ابستمولوجيا، عن الدين. فلقد ألمحنا سابقا الى ان هناك مفكرين دينيين يصرون على ان عدم تزويد الاخلاق بأساس ديني يقود، لا محالة، الى موقف عديمي. فالاخلاق، بناء على هذا الموقف، لا تجد اساسها في الطبيعة، بمعنى ان الحقائق الخلقية ليست جزءا من حقائق الطبيعة. واذا بترنا الآن الاخلاق عن الدين ونفينا انها تجد اساسها في الله، اذن نجردها، كما يبدو، من اي اساس موضوعي على الاطلاق، لأنه لا يبقى امامنا، في هذه الحالة، خيار سوى تجذير الاخلاق في الانسان.

نجد في هذا الموقف عدة افتراضات. اولاً، ان هذا الموقف يواجهنا بثلاثة احتمالات لتأسيس الاخلاق، إما نؤسسها طبيعياً او نؤسسها دينياً او نؤسسها انسانياً. ثانياً، ان هذا الموقف يفترض ان الموضوعية منوطة بوجود اما اساس طبيعي او اساس ديني. فما لا يجد اساسه لا في الطبيعة ولا في الله خلو من الموضوعية. ثالثاً، ان هذا الموقف يفترض ان النسبية والعدمية صنوان.

ان الافتراضات الثلاثة الاخيرة كلها معرضة لانتقادات مهمة. اذا ركزنا على الافتراض الاول، نجد انه لا توجد موازنة، كما يسمى لنا هذا الافتراض، بين اعتبارنا الطبيعة اساس حقيقة ما واعتبارنا الله او الانسان اساسها. فعندما نقول، مثلاً، ان حقائق كحقائق الفيزياء تجد اساسها في الطبيعة، فما نعنيه هو انها حقائق طبيعية، بمعنى ان القضايا التي تعبر عن حقائق كهذه هي قضايا تصدق على الطبيعة. ان حسابان الطبيعة اساس حقائق من هذا النوع يجب ان يفهم بمعنى مزدوج. فمن جهة، ان حقائق كهذه هي حقائق طبيعية بالمعنى الذي اشرنا اليه، ومن جهة ثانية، فإن معرفة هكذا حقائق تستلزم منا التوجه نحو الطبيعة واستنطاقها. قد يوجد مصدر آخر لمعرفة هذه الحقائق، فقد نلجأ، مثلاً، الى كتب الفيزياء، اي الى سلطة العلماء الطبيعيين على وجه التحديد. ولكن الطبيعة - اي العودة، تجريبياً، الى الطبيعة لغرض اخضاعها للملاحظة والتجربة - تظل السلطة الاخيرة والمصدر الاخير لمعرفتنا.

ان المسألة خلاف ذلك تماماً عندما نقول ان حقائق ما تجد اساسها في الله او الانسان. فقد لا يعني القول الاخير اكثر من كون الله او الانسان هو الأساس الانطولوجي لهذه الحقائق دون ان يتضمن هذا بالضرورة انها حقائق عن الله او عن الانسان ودون ان يتضمن ان معرفتها لا تستوجب اكثر من معرفة الله او الانسان. فإن حقائق الطبيعة، مثلاً، تجد اساسها الانطولوجي في الله، مثل سائر الحقائق، لأن الله هو الخالق لكل شيء، ولكنها، مع ذلك، حقائق عن الطبيعة وليس عن الله. وهذا يعني ان معرفتها، علمياً، مستقلة عن معرفة الحقائق الالهية - اي الحقائق التي هي عن الله. قد ينطبق الشيء ذاته على الحقائق الخلقية. قد تجد هذه الحقائق اساسها الانطولوجي في الانسان وبطبيعة الحال في الله لأن الانسان مخلوق من قبل الله. ولكن هذه الحقائق لا هي حقائق انسانية ولا هي حقائق الهية - أي لا تصدق على الانسان او لا تصدق على الله، مثلما تصدق الحقائق الطبيعية على الطبيعة. فلولا وجود الانسان، كما سنين في فصول لاحقة،

لما وجدت القيم، اخلاقية كانت ام غير خلقية. وبهذا المعنى، فإن القيم صادرة عن الانسان وهي قيم فقط بالنسبة الى الانسان. ولكن هذا لا يعني، بالضرورة، ان الحقائق القيمة هي حقائق عن الانسان. بمعنى آخر، اذا قلنا، مثلاً، ان قول الصدق شيء مستحسن خلقياً، فإننا لا نشير بالضرورة الى حقيقة انسانية، مثل كون الانسان يستحسن قول الصدق، بل كل ما نعيه هو ان المنظور الخلقي هو، بالضرورة، منظور انساني وليس فوق - انساني او منظورا غيبيا. بدون الانسان، لا يوجد منظور خلقي ولا توجد، بالتالي، قيم خلقية. ولكن هذا وحده لا يسوغ، كما سنبين بالتفصيل فيما بعد، اعتبار الحقائق الخلقية حقائق انسانية. كذلك فإنه لا يسوغ النظر الى معرفة هذه الحقائق على انها لا تستوجب اكثر من معرفة واقع البشر، معرفة تقاليدهم وأعرافهم وأحوال عيشهم، ما يرغبون فيه وما لا يرغبون فيه، ما يستهويهم وما لا يستهويهم، اي على انها بمعنى من المعاني معرفة انثروبولوجية.

ان الافتراض الثاني الذي يواجهنا به الموقف الذي نعالجه يستبعد من فئة الحقائق الموضوعية كل ما لا يجد اساسه في الله او الطبيعة. ولكن هذا مرفوض في ضوء وجود حقائق موضوعية، مثل الحقائق الرياضية، التي لا هي حقائق الهية ولا هي حقائق طبيعية، ومع ذلك، فإنه لا غبار على موضوعيتها، بل انها، بدون ادنى شك، النموذج الامثل للموضوعية. لا ينفع الاعتراض على موقفنا هنا على اساس ان الحقائق الرياضية تجسد اساسها الانطولوجي في الله. فحتى لو افترضنا ان هذه الحقائق مجذرة، انطولوجيا، في الوجود الالهي الازلي، فإن هذا لا يعني، في ضوء ما جاء في تحليلنا السابق، ان معرفتها ليست سوى معرفة للعقل الالهي. ان النفاذ الى عقل الله، ان كان هذا امراً ممكناً منطقياً، لا بد ان يكون كافياً لمعرفة هذه الحقائق وأي حقائق سواها، ولكنه ليس ضرورياً. ان الدليل القاطع على ما نقوله هو اننا توصلنا الى العديد من الحقائق الرياضية بمفردنا. اذن حتى لو جذرنا حقائق من نوع ما، انطولوجيا، في الله، فإن هذا وحده لا يمكن ان يعني أن معرفة هذه الحقائق هي جزء من معرفة الحقائق الالهية وان المعرفة الدينية بالتالي، سابقة منطقياً على معرفة هذه الحقائق. يجب ألا ننسى هنا ان كل الحقائق، في النظرة الدينية التقليدية التي نعالجها، تجسد اساسها الانطولوجي في الله. ولكن، مع ذلك، فإننا نعرف في الكثير من الحالات، مثل الحالة التي تخص المعرفة الرياضية او المعرفة العلمية للطبيعة او للوجود الانساني وثقافته المتعددة وأبعاده السيكلوجية، نعرف ان اللجوء الى حقائق دينية من اي نوع - اي حقائق

عن الجوهر الالهي - ليس ضروريا البتة للوصول الى معرفة الانواع الاخرى من الحقائق. اذن فإن كون الله هو الاساس الانطولوجي لهذه الفئة او تلك من الحقائق لا يعني، بالضرورة، انه الاساس الاستمولوجي لها.

المسألة الاخيرة التي نود تناولها هنا تتعلق بالافتراض الثالث للموقف الذي نعالجه، الا وهو الافتراض الذي لا يمكن بموجبه التمييز بين النسبية والعدمية. ان هذا يعيدنا الى منطق دستوفسكي الذي جسده على لسان "كرامازوف" في قوله "بموت الله لا يعود هناك شيء محرم". ان المعنى المقصود هنا واضح. فإن موت الله يعني انه لم يبق من مصدر للقيم سوى الانسان. ولكن النتيجة المترتبة على اعتبار الانسان مصدر القيم، بناء على هذا القول، هي ان القيم تفقد اي اساس موضوعي وتصبح، بالتالي، مسألة الاختيار غير خاضعة لأية معايير ثابتة. فالقيم لاحقة للاختيار، في هذه الحالة، وليست موجهة له^(٢٢). القيم يخلقها الاختيار، ولكن سيرورة الاختيار نفسها لا تقوم على اي اساس من عقل، انها سيرورة عشوائية. اذن فإن قول كرامازوف "انه بموت الله لا شيء محرم"، ليس القصد منه هو ان الله هو الذي يحرم، لا الانسان، بل القصد هو ان الانسان الذي يصبح مصدر التحريم، بموت الله، ليس لتحريمه اساس عقلائي او موضوعي. فما يحرمه انسان ليس من الضروري ان يحرمه انسان آخر، ولذلك فإذا أصبح الانسان مصدر التحريم، لا يعود هناك اي اساس ثابت او اي معيار موثوق يمكن بواسطته التمييز بين ما يجب ان يحزم وما هو مباح. ولكن هذا لا يعني فقط ان كل شيء محلل، بل يجب ان نكمل قول كرامازوف هنا ونقول: بموت الله لا شيء محرم ولا شيء محلل او كل شيء محرم وكل شيء محلل. وبهذا نصل الى صميم الموقف العدمي. فحيث لا وجود لضوابط ومعايير ثابتة وموضوعية وعقلانية، لا يمكننا، اصلا، ان نميز بين المحلل والمحرم حتى من حيث المبدأ. اذن، لكل ان يحلل ما يشاء ويحرم ما يشاء. واضح اذن ان هذا الموقف يجد في جعل القيم قيميا بالنسبة للانسان شرطا كافيا للانزلاق في اتجاه العدمية. وبما ان عدم اعتبار الله هو مصدر القيم هو بمثابة اعتبار الانسان هو مصدرها، اذن فإن عدم تجذير القيم في الله هو، بناء على هذا الموقف، بمثابة احتضان للعدمية.

(٢٢) هذه المسألة هي في صميم الموقف الوجودي من القيم وبالاخص موقف جان بول سارتر. انظر:

J. P. Sartre, *Existentialism and Humanism*, trans. by P. Mairet, (London: Methuen, 1965).

ان الشكل الاكثر شيوعا للحجة الاخيرة يفترض ان اعتبار الانسان اساس القيم يعني اعتبار القيم تعبيراً عن انفعالات الانسان ومواقفه تجاه الاشياء اما على الصعيد الفردي او الصعيد الجماعي، حيث لا تكون القيم على الصعيد الاخير سوى امتداد لأعراف الانسان. اذن ان منظور ما من القيم هي قيم انسان ما او جماعة ما وليس من الضروري ان تكون قيم انسان آخر او جماعة اخرى. فليس من الضروري ان تكون للبشر او الجماعات نفس المواقف من نفس الاشياء او ان تكون لهم نفس الاعراف او ان يستجيبوا للمنبهات الخارجية على نفس النحو. ولذلك فإذا اشتركنا في قيم معينة فذلك لأنه اتفق اننا نمتلك نفس المواقف او نشترك في نفس الاعراف او نتأثر بما يحدث حولنا على نحو مماثل. ان ما يفترض هنا هو شكل من اشكال النسبية الاخلاقية عاجلناه في فصل سابق.

ان هذا الشكل للنسبية الاخلاقية يقترب، لا شك، من العدمية، ولكن لا يجوز اعتبار كل انواع النسبية الاخلاقية تنوعات على الموقف العدمي. من اشكال النسبية الاخلاقية الشكل الذي سندافع عنه في فصل لاحق ومؤداه ان القيم هي، بالضرورة، قيم للانسان، بمعنى انه لا قيم خارج الوجود الانساني، وعلى وجه التحديد، خارج الوجود الاجتماعي للانسان. ولكن هذا لا يعني، كما سنحاول ان نبين فيما بعد، ان الانسان يصنع قيمه على نحو عشوائي او ان قيمه ما هي، على الصعيد الفردي، سوى تعبير عن مواقفه الذاتية او انفعالاته او ما هي، على الصعيد الجماعي، سوى امتداد لأعراف الجماعة. ان هناك، كما سنحاول ان نبين، ضوابط ومعايير عقلانية وموضوعية تتحكم او يجب ان تتحكم بضرورة اختيار الانسان للقيم التي يختارها لحياته في ظل الشروط الموضوعية والثقافية التي يجد نفسه محاطاً بها. واذا صح تحليلنا، فإن هذا النوع من النسبية بعيد جداً عن العدمية.

ولكن المسألة التي تهمنا الآن هي المسألة التالية: حتى لو سلمنا مع اصحاب الحجة التي تشكل مدار نقاشنا هنا بأن تجذير القيم في الانسان يقود، لا محالة، الى موقف عدمي، وان النسبية والعدمية، في نهاية الامر، صنوان، فلماذا علينا ان نفترض هنا، كما يفترض اصحاب الموقف الذي نعالجه، انه بإمكاننا ان نتجنب العدمية فيما لو جذرنا القيم في الله؟ ان محاولة الاجابة عن هذا السؤال تعيدنا الى كل القضايا الاساسية التي اثرناها سابقاً. فإذا كان الجواب، مثلاً، ان الاوامر والنواهي الالهية هي المعايير الوحيدة المطلقة للاخلاق، فيجب هنا ان نعود الى التذكير بأن ما يأمر به الله وما ينهى عنه انما يأمر به او ينهى عنه بناء على معيار

سابق منطقيا على أوامره ونواهيه . فما هو واجب او مستحسن من الوجهة الخلقية هو كذلك ليس لأن الله يأمر بفعله او ينهى عن عدم فعله، بل الاصح القول، كما بينا، ان ما يأمر به الله (او ينهى عنه) يأمر به (او ينهى عنه) لأنه واجب خلقيا (او لأن عدم فعله واجب خلقيا). واذا صح هذا التحليل، اذن، ما اذا كان علينا ان نتبنى موقفا عدميا او لا على المستوى الميتا - اخلاقي أمر لا علاقة له بتجذير القيم الخلقية في الله او بترها عنه، بل هو ذو علاقة، في المقام الاول، بطبيعة المعايير الخلقية التي تشكل الاساس لأحكامنا الخلقية، مثلما تشكل هي نفسها الاساس للاحكام الالهية الخلقية.

ان المتدين، في اعتقادنا، ملزم بأن يتبنى موقفا كالاخير، لأن اعتقاده ان الله كلي الخير هو، كما حاولنا ان نبين في البداية، مكون ضروري لبنية الاعتقاد الديني. فالدين الساموي عبادة، ولذلك فالممارسة الدينية تتمحور حول الله من حيث هو الموضوع الاوحد الجدير بالعبادة على نحو غير مشروط. ولا يمكن ان تتوافر في شخص شروط استحقاق العبادة اذا قصرنا صفاته على القدرة الكلية والأزلية والوجود على نحو ضروري وما اشبه ذلك من الصفات الخالية من اي مدلول خلقي. فبالاضافة الى صفات كهذه، كما حاولنا ان نبين، يجب ان يكون هذا الكائن كاملا خلقيا. من الواضح، اذا، ان علينا ان نعرف الطبيعة الخلقية لشخص ما حتى نعرف ما اذا كان هذا الشخص هو الله، الكائن الاوحد الجدير بعبادتنا غير المشروطة. ولكن هذا يفترض قدرتنا على الحصول على معرفة خلقية لا نحمد اساسها في الله. وهكذا يتضح انه اذا صح ما يقوله اصحاب الموقف الذي ناقشه من انه لا مهرب من تبني موقف عدمي فيما لو لم نجد القيم في الله (أي في معرفتنا للاوامر والنواهي الالهية)، اذن فلا مهرب لنا مطلقا من العدمية. فإن ما يوضحه تحليلنا هو ان المعرفة الخلقية ضرورية للمعرفة الدينية، وبالتالي لمعرفةنا ان اوامر ونواه معينة هي اوامر ونواهي الله. ولكن اذا كانت العدمية الخلقية من نصيب اي موقف خلقي مستقل عن المعرفة الدينية، اذن فلا معرفة خلقية خارج اطار المعرفة الدينية. ولكن هذا يعني انه لا يمكننا، اصلا، ان نعرف ان كائنا ما هو كائن كامل خلقيا، وبالتالي فإن المعرفة الدينية، معرفة وجود الله على وجه الخصوص، تصبح مستحيلة. وما دامت المعرفة الاخيرة مستحيلة، اذن فإن العدمية الخلقية، اذا صح الموقف الذي نعالجه، هي الموقف الوحيد الذي يمكن تبنيه. بمعنى آخر، ان الخروج من العدمية الخلقية يستوجب منا العودة الى

الله ولكن العودة الى الله غير ممكنة، على المستوى الاستمولوجي، قبل الخروج من العدمية الخلقية.

اذا حاولنا ان نتجنب هذا الدور بتبني موقف كالذي يتضمنه موقف المراقب المثالي، فإننا حتما سنزج بأنفسنا في صعوبة فائقة. فإننا في هذه الحالة سنفترض وجود معيار للاخلاق مستقل منطقيا عن الله ومعيار يشكل افتراض وجوده دحضاً للعدمية الخلقية التي يفترض اصحاب الموقف الذي نعالجه انه لا خلاص منها الا بالعودة الى الله. ان هذا المعيار، كما بينا سابقاً، هو معيار يجعل ما ينبغي فعله خلقياً منوطاً بكونه من النوع الذي لا بد من ان يوافق على فعله شخص له مواصفات معينة. ولكن معرفتنا لصحة هذا المعيار، كما أظهرنا سابقاً، ليست منوطة بمعرفتتنا لوجود شخص له المواصفات المعنية، وبالتالي فإن المعرفة الخلقية، من حيث كونها قائمة على هذا المعيار، لا تستوجب المعرفة الدينية.

الفصل الثامن

I الاخلاق الغائبة

الفصل الثامن

I الاخلاق الغائية

ركزنا في الفصل السابق على محاولة التخلص من شبح اللأدرية في الاخلاق عن طريق اعطاء الاخلاق اساسا دينيا. وقد رأينا ان محاولة كهذه نصيبتها الفشل لا محالة، لأن المعرفة الاخلاقية هي في اساس المعرفة الدينية، ولذلك فإن أي محاولة لاشتقاق السابقة من الاخيرة تصبح ضربا من المستحيل.

ان العودة الى الدين لا تشكل لا المحاولة الوحيدة ولا المحاولة الاولى لصد شبح اللأدرية في الاخلاق. فإن تاريخ الاخلاق المعيارية، في الواقع، هو تاريخ محاولة الانسان اعطاء الاخلاق اساسا عقليا وموضوعيا يمكننا، ممن حيث المبدأ، من تحقيق معرفة خلقية. ولكن هل نجحت الاخلاق المعيارية في هذا السبيل؟ ان جوابنا هو بالنفي. وسنركز في هذا الفصل والفصول الثلاثة التي تليه على تسويغ جوابنا هذا، فنتناول في هذا الفصل والذي يليه الاسباب الرئيسة لفشل النظريات الغائية في الاخلاق المعيارية، بينما نتناول في الفصل العاشر والحادي عشر على التوالي الاسباب الرئيسة لفشل النظريات الديونطولوجية وفشل المحاولات للتوفيق بين الموقف الغائي والموقف الديونطولوجي.

ولكن قبل الولوج في معالج الاخلاق الغائية وأسباب فشلها، لا بد من ان نوضح أولا ما هو المقصود بالاخلاق المعيارية وما هو الفرق بينها وبين ما صار يعرف في الادبيات التحليلية بالميتا - اخلاق. يجب ان ننبه القارئ منذ البداية الى اننا في استعمالنا للتعبيرين "اخلاق معيارية" و"ميتا - اخلاق" فإنما نشير الى فرعين من فروع فلسفة الاخلاق وليس الى نشاطين خلقين، كما قد يبيأ لبعضهم. فإن فلسفة الاخلاق اظهرت منذ البداية نوعين من الاهتمامات، نوعا تمحور حول

مسألة تعريف وتحليل مفهومات أساسية في الاخلاق كمفهوم الخير والفضيلة والعدالة والواجب وحول الوصول او امكان الوصول الى معايير مقبولة للتمييز بين هذه المفهومات وأصداها، ونوعا تمحور حول مسألة الكشف عن المعيار الاساسي للاخلاق او عما يمكن اعتباره بحق الخير الاسمى. وقد اصطلح الفلاسفة على تسمية النوع الاول "ميثا - اخلاق" والنوع الثاني "الاخلاق المعيارية". نحن طبعا لا نجد في بداية التفلسف الجدي حول الاخلاق هذا الفصل الحاد بين الميثا - اخلاق والاخلاق المعيارية الذي نجده في الفلسفة المعاصرة، بخاصة، بل اننا لا نجد لدى فلاسفة كأفلاطون وأرسطوطاليس ميلا للفصل بين هذين النشاطين، بل الى النظر اليهما على انهما متكاملان. فإن بحث سقراط، مثلا، عن معنى العدالة او معنى الخير او الفضيلة، الذي يدخله الفلاسفة التحليليون المعاصرون ضمن اطار النشاط الميثا - اخلاقي، كان في الوقت نفسه، بالنسبة لسقراط، بحثنا عن معيار كلي موجّه للسلوك، اي كان شأننا معياريا داخلا، بشكل او بآخر، ضمن اطار الاخلاق المعيارية. وفي تحليل ارسطو لمفهوم العقل العملي وعلاقته بفضائل من نوع معين، لم يكن يستهدف الانخراط في نشاط تحليلي، ميثا - اخلاقي فحسب، بل كان ايضا يستهدف تحقيق غرض اساسي من اغراض الاخلاق المعيارية، الا وهو الوصول الى الاساس النهائي للحياة الاخلاقية، اي الاساس الذي تجد فيه الحياة الاخلاقية مسوغها العقلاني النهائي. في الواقع ان من يتبع فلسفة الاخلاق في العصور القديمة والوسيلة والحديثة، لن يجد، سوى في حالات نادرة، ان التحليل الفلسفي للحياة الخلقية وللعناصر الداخلة في تكوينها وللمفاهيم الاساسية الكامنة فيها لا يخدم اغراضا معيارية، بل وحتى اغراضا تدخل ضمن اطار الفلسفة الاخلاقية المعيارية بالذات.

ان الفصل الحاد بين الميثا - اخلاق والاخلاق المعيارية هو سمة مميزة لجزء كبير من فلسفة الاخلاق المعاصرة. والاكثر من ذلك، فإن هذا الفصل الحاد بين هذين النشاطين لم يكن فقط لغرض تمييزنا الخلط بين الشؤون الميثا - اخلاقية والشؤون المعيارية، كما حصل في حالات كثيرة في ماضينا الفلسفي، بل كان يستهدف في المقام الاول التمهيد لضرب الاخلاق المعيارية، فلا يعود يدخل ضمن اطار فلسفة الاخلاق سوى الميثا - اخلاق.

لنعد الآن الى السؤال: ما هي الميثا - اخلاق وكيف تتميز عن الاخلاق المعيارية؟ قلنا ان الميثا - اخلاق تعنى بتحليل مفهومات اساسية في الاخلاق

وبالكشف عن المعايير التي يمكن بواسطتها التمييز بين هذه المفهومات وازدادها. ولكن هذا يشكل تعريفا شاملا جدا للميتا - اخلاق ويحتاج الى شيء من التوضيح والتفصيل. لقد فعلنا هذا في جزء سابق من هذه الدراسة^(١) وسنكتفي هنا باعطاء موجز لما قلناه سابقا في هذا الصدد. ان الاسئلة التي تعنى بها الميتا - اخلاق، كما جاء معنا في بداية هذا الكتاب، يمكن تقسيمها الى ثلاثة انواع: النوع الاول يشتمل على اسئلة دلالية والنوع الثاني يشتمل على اسئلة ترتبط بعلاقة مفهومات الاخلاق بالواقع والنوع الثالث يشتمل على اسئلة منهجية حول الاخلاق وطبيعة الاستدلال الاخلاقي. فعندما نطرح اسئلة من النوع الاول، فإن غرضنا هو ان نعرف معنى الفاظ مثل "خير" و"عدالة" و"واجب" و"فضيلة" وما أشبه ذلك. ولكن عندما نطرح اسئلة من النوع الثاني، فإننا نريد ان نعرف اكثر من ذلك. بصورة اكثر تحديدا، فإننا نستهدف ان نعرف ما اذا كان استعمال هذه الالفاظ ومشتقاتها، باعتبارها محمولات خلقية، ينتج او لا ينتج قضايا ذات مدلول واقعي. وعندما نطرح النوع الثالث من الاسئلة، فإن ما نستهدفه هو معرفة منطق العلاقات بين الجمل التي تحتوي على المحمولات الخلقية المعنية. ان النوع الاول، اذ، يستهدف الوصول الى معنى هذه المحمولات الخلقية، والنوع الثاني يستهدف الوصول الى معنى الجمل التي ترد فيها هذه المحمولات، بينما النوع الثالث يستهدف الوصول الى طبيعة العلاقات المنطقية التي يمكن ان تقوم بين هذه الجمل، او بين هذه الجمل، من جهة، وجمل من خارج اطار الاخلاق، من جهة ثانية.

لنتنقل الآن الى توضيح مفهوم الاخلاق المعيارية. لاحظنا في شرحنا لمفهوم الميتا - اخلاق ان التحليل هو الاداة الاساسية التي يلجأ اليها الفيلسوف في معالجته للأسئلة التي يمكن طرحها على المستوى الميتا - اخلاقي. بمعنى آخر، ان غرضه الاساسي في هذه الحالة هو الفهم. انه يريد ان يفهم ما هو الخير وما هو الواجب وما هي العلاقة بينهما وما اذا كانت المحمولات الخلقية تشير الى صفات من اي نوع وما اذا كانت هذه الصفات، على افتراض وجودها، صفات خلقية بصورة خالصة وغير قابلة للرد الى صفات غير خلقية ام قناعا لصفات غير خلقية (طبيعية او غير ذلك) وما اذا كان بالامكان تطبيق مفهوم الصدق ضمن اطار

(١) انظر الفصل الاول حيث تناولنا بشكل مفصل معنى الميتا - اخلاق.

الاخلاق، وبالتالي اخضاع استدلالنا الاخلاقية لقواعد منطق دوال الصدق. هذا الفهم يقوم او يمكن ان يقوم على تحليل المفهومات والمقولات الاساسية التي تنطوي عليها الحياة الخلقية والتي تشكل المكونات الرئيسة لهذه الحياة. باختصار، ان النشاط الميتا - اخلاقي، بما هو نشاط فلسفي، هو نشاط تحليلي غرضه الفهم، فهم طبيعة الحياة الخلقية ومكوناتها، وفهم طبيعة الاحكام الخلقية وطبيعة العلاقات التي يمكن ان تقوم بينها وفهم طبيعة المحمولات الخلقية والعلاقات التي يمكن ان تقوم بينها والغرض او الاغراض الاساسية من استعمالنا لها ضمن اطار الممارسة الخلقية. قد يكون هذا الفهم اساسيا لغرض معالجة اسئلة معيارية في الاخلاق، اي اسئلة الهدف منها الوصول الى تقرير الغايات التي ينبغي ان نسعى الى تحقيقها عن طريق الممارسة الخلقية، ولكنه يشكل نهاية المطاف ضمن اطار الميتا - اخلاق. واذا تجاوزنا على صعيد التفلسف طلب الفهم عن طريق التحليل الى معالجة اسئلة معيارية، نكون، لا شك، قد تجاوزنا الاخلاق التحليلية الى الاخلاق النظرية، الميتا - اخلاق الى الاخلاق المعيارية.

فما هي، اذاً، الاخلاق المعيارية؟ ان الاخلاق المعيارية، كما عرفناها في الماضي، هي محاولة لتزويدنا بنظرية في الاخلاق يمكن ضمها (اي يمكن بالمعنى المنطقي للامكان) ان نجيب بصورة عقلانية عن كل الاسئلة الخلقية التي قد تواجهنا^(٢). ان هذا التعريف ينطبق حتماً على كل النظريات الاخلاقية السابقة التي نجدها ضمن اطار الاخلاق المعيارية، كنظرية المنفعة او نظرية الواجب عند كنط او النظريات الغائية، بعامه. لنحاول الآن ان نفهم اكثر فحوى هذا التعريف بتناول مثال من فلسفة الاخلاق ينطبق عليه هذا التعريف. والمثال الذي اخترته هو نظرية المنفعة.

ان النظرية الاخيرة، كما يعرف اي دارس مبتدئ للفلسفة، تعود جذورها الى فيلسوفين هامين من فلاسفة الانجليز في القرن التاسع عشر هما جرمي بنتام

(٢) في دفاعنا عن الاخلاق المعيارية فإننا لا ندافع، كما سيتضح معنا فيما بعد، عن هذا المفهوم الكلاسيكي لها. بمعنى آخر، فإننا لا ندافع عن الموقف الذي يقضي بالنظر الى النسق الاخلاقي المعياري على انه نسق يمكن ضمته، من حيث المبدأ، معالجة كل سؤال اخلاقي والوصول الى جواب عن هذا السؤال: اننا فقط ندافع عن امكان اخضاع الاسئلة الاخلاقية على العموم لمعايير عقلانية والوصول في كثير من الحالات الى اجوبة مرضية ومعقولة عن الاسئلة الاخلاقية.

Bentham وجون ستيوارت مل Mill^(٣). لست معنيا هنا طبعاً بتاريخ هذه النظرية ولا بالتطورات التي طرأت عليها أو بالصيغ المختلفة لها، بل فقط بتلك السمات العامة جداً التي تجعلها نظرية معيارية في الأخلاق بالمعنى الذي يعيننا هنا. فما هي هذه السمات؟ أولاً، أنها نظرية حول ما الذي يمكن اعتباره ذا قيمة خلقية كامنة وما الذي يمكن اعتباره ذا قيمة وسيلية. ثانياً، أنها نظرية حول طبيعة العلاقة بين الخير والواجب^(٤). ثالثاً، أنها نظرية حول ما الذي ينبغي أن يشكل الغرض الأخير للحياة الخلقية. بإمكاننا هنا أن ندمج السمة الأولى بالسمة الثالثة، فتكون السمة المركبة التي تنتج عن ذلك سمة كون نظرية المنفعة نظرية حول ما الذي يشكل الخير الاسمى.

إذا ركزنا الآن على السمة الأولى، فإننا نجد أنها تظهر في اختيار دعاة نظرية المنفعة لحالات سيكولوجية من نوع معين (حالات الشعور باللذة على وجه التحديد) على أنها ذات قيمة كامنة وعلى أن كل ما عدا ذلك، أن كان ذا قيمة، فإنما يكتسب قيمته من كونه وسيلة للوصول إلى حالات من النوع السابق أو، على الأقل، وسيلة لضمان عدم وجودنا في حالات مضادة لها كالآلم أو عدم الرضى وما شاكل ذلك. اللذة (أو غياب الآلم)، إذاً، هي، في نظر دعاة نظرية المنفعة، الشيء الوحيد ذو القيمة الكامنة. ولكن هل يعني هذا أن الغرض الأخير لأي إنسان، بما هو كائن خلقي، هو أن يحقق اللذة لنفسه إلى أقصى حد ممكن وأنه ليس ملزماً بأي شيء ما عدا ذلك؟^(٥) إن جواب أصحاب نظرية المنفعة هو بالنفي. إن هذا الجواب ينقلنا إلى السمة الثالثة لهذه النظرية التي تقضي بالنظر إلى الغرض النهائي من الحياة الخلقية على أنه غرض اجتماعي، بل إنساني عام. فالإنسان، بوصفه كائناً خلقياً، ليس ملزماً بأن يحقق الخير لنفسه فحسب، بل ملزم بأن يحقق أكثر ما أمكن من الخير لأكبر عدد ممكن من الناس ضمن الامكانيات المتاحة له، بحيث لا يحسب لنفسه حساباً أكثر أو أقل مما يحسب لغيره من الذين يتوقع أن يتأثروا بأفعاله. فإن خير أي إنسان لا يزيد أو ينقص، من

(٣) أنظر على التوالي:

J. Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, chaps 1-4, and: J.S. Mill, *Utilitarianism*, chaps 1-2.

(٤) أو بين الخير والحق.

(٥) توجد نظرية معيارية في الأخلاق تتبنى شيئاً من هذا القبيل بوصفه مبدأً نهائياً في الأخلاق وهي نظرية الانانية الأخلاقية التي سنعالجها فيما بعد.

حيث قيمته الخلقية، عن خير اي انسان آخر. كل شخص يحسب واحدا وليس اكثر من واحد^(٦). انه لأمر يتناقى كليا مع الفحوى الاخير لمفهوم الاخلاق، كما يعتقد اصحاب المذهب النفعي، ان يعمل واحدا لخيره الخاص دونما اي اعتبار لخير الآخرين، او حتى ان يعطي لخيره الخاص اعتبارا او قيمة تفوق ما يعطيه لخير الآخرين. باختصار، ان الغرض الاخير للحياة الخلقية والذي يجد كل فرد نفسه ملزما بتحقيقه، قدر استطاعته، هو تحقيق اكثر ما أمكن من الخير العام.

بإمكاننا الآن أن ندمج السمة الاولى لهذه النظرية بسمتها الثالثة لنصل الى تحديد اكثر بخصوص ما يفترض ان يشكل الغرض الاخير للحياة الخلقية. فالسمة الاولى، كما رأينا، تقضي بالنظر الى اللذة على انها الشيء الوحيد ذو القيمة الكامنة. اذا اضفنا الآن ان الخير، بالمعنى الخلقى، هو اما وسيلة لتحقيق ما هو ذو قيمة كامنة او هو هذه القيمة الكامنة ذاتها وأن السعادة واللذة صنوان، في نظر بنثام ومل، اذن يتبع من كل هذا ان السعادة الكلية هي الخير الاسمى، اي ان الغرض الاخير للحياة الخلقية هو تحقيق اكثر ما امكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس^(٧). فالسمة الاولى، بالاضافة الى عدم التفريق بين اللذة والسعادة، تقضي بأنه لا يمكن الفصل، على الاقل واقعيًا، بين الخير الكامن والسعادة^(٨). السعادة، بمعنى آخر، هي الشيء الوحيد الذي يتصف بكونه خيرا كامنا، اي يتصف بكونه خيرا لذاته. وهكذا يتضح اننا اذا دمجنا السمة الاولى بالثالثة لنظرية المنفعة لا بد ان نصل الى النظر الى السعادة العامة على انها الخير الاسمى.

ولكن كيف تنتقل الآن الى تقرير الواجبات الخلقية، اي كيف تنتقل من اعتبار السعادة العامة هي الخير الاسمى الى النتيجة القائلة ان الانسان، بوصفه

J.W. Cornman and K. Lehrer (eds.) *Philosophical Problems and Arguments*, op. cit., p. 466. (٦)

مل يختلف عن بنثام في انه يميز بين نوعين من انواع اللذة، اللذات الجسدية واللذات الفكرية، ولكنه لا يختلف عنه في اعتبار السعادة دالة للذة. أنظر: (٧)

J. S. Mill, op. cit., p. 409

اقول هنا "على الاقل واقعيًا"، لانه ليس واضحا ما اذا كان دعاء نظرية المنفعة ملزمين بالتوحيد منطقيا بين الخير الكامن والسعادة. ولكنهم، لا شك، ملزمون على الاقل، انطلاقا من مسلماتهم، بأن يقولوا انه يستحيل واقعيًا ان يتصف أي شيء غير السعادة بصفة الخير الكامن. (٨)

كائنا خلقيا، ملزم بتحقيق السعادة العامة حيث امكنه ذلك؟ حتى نجيب عن هذا السؤال، من منظور نظرية المنفعة، علينا ان نتقل الى السمة الثانية لهذه النظرية. هذه السمة، كما رأينا، تتعلق بكون هذه النظرية نظرية في طبيعة العلاقة بين الخير والواجب. فإن نظرية المنفعة، كأى نظرية غائية اخرى في الاخلاق، تجعل مسألة قيام الشخص بواجباته الخلقية مسألة منوطة بتحقيقه نتائج من نوع معين. فالغائي في الاخلاق، بالمقارنة مع الديونطولوجي، (اي الذي يتبنى مذهب الواجب)، يصر على ان مفهوم الواجب مشتق منطقيا من مفهوم الخير. وهذا، بدوره، يعني ان ما يقرر او، بالاحرى، ما يجب ان يقرر، ما نحن ملزمون بفعله خلقيا هو ان النتائج المترتبة على قيامنا بالفعل هي من نوع معين وليست من نوع آخر. بصورة اكثر تحديدا، حتى نعرف ما الذي ينبغي ان نختاره، من منظور خلقي، في وضع معطى، علينا ان نعرف ما الذي يقود في هذا الوضع الى تحقيق اكثر ما امكن من القيمة الكامنة او الخير الكامن. وعندما نعرف اي بديل من البدائل المتاحة لنا يحقق النتيجة الاخيرة، لا يعود امامنا اي عذر من الزاوية الخلقية لعدم قيامنا به، على افتراض ان باستطاعتنا القيام به. وهذا يعني اننا ملزمون خلقيا بالقيام به.

من الواضح الآن اننا اذا دمجنا هذه السمات الثلاث ببعض، فإن ما نحصل عليه هو معيار المنفعة في الاخلاق. ان هذا المعيار يقول:

كل شخص ملزم خلقيا وملزم فقط بأن يختار من بين البدائل المتاحة له ذلك البديل الذي يحقق اكثر ما امكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس، بشرط ألا يعطي لسعادة اي شخص قيمة تقل او تزيد عن سعادة اي شخص آخر.

يفترض في هذا المعيار، كما هو واضح من تحليلنا السابق، ان يكون المعيار النهائي للأخلاق. وعلى افتراض انه لا توجد اي صعوبات نظرية تحول بيننا وبين القيام بالحسابات المطلوبة، كائنا ما كان الوضع الذي نجد أنفسنا فيه، لمعرفة اي من البدائل المتاحة لنا يقود الى تحقيق اكثر نفع. ممكن لأكبر عدد ممكن من الناس، فإنه يصير بإمكاننا ان نقول بدون تردد ان نظرية المنفعة تزودنا بالمعيار الذي يمكننا من ان نجيب من حيث المبدأ عن كل سؤال خلقي. واذا اصفنا افتراض دعاة مذهب المنفعة ان هذا المعيار هو المعيار الوحيد الصحيح للأخلاق، اذن يصير بإمكاننا ان نقول ان نظرية المنفعة تزودنا بالمعيار الذي يمكن على اساسه ان نعرف، من حيث المبدأ، في كل وضع نجد أنفسنا فيه ما الذي ينبغي ان نختاره او نفعله.

لتوضيح المسألة الاخيرة، يجب ان نلفت انتباه القارئ هنا الى ان كل

سؤال خلقي، ضمن اطار نظرية المنفعة، يجب ان يتحول الى سؤال واقعي. فاذا سألنا، "ما الذي يلزم خلقيا ان نختاره في وضع معطى؟" فإن هذا، ضمن اطار نظرية المنفعة، هو بمثابة سؤالنا، "ما الذي يحقق من بين البدائل المتاحة لنا في الوضع المعطى اكثر ما امكن من النفع العام او السعادة العامة؟" والسؤال الاخير هو، لا شك، سؤال ذو مدلول واقعي ويمكن الاجابة عنه، من حيث المبدأ، عن طريق اللجوء الى الملاحظة والتجربة، اي طريق اللجوء الى اعتبارات واقعية خالصة. لكن اذا كان بإمكاننا ان نعرف، من حيث المبدأ، الجواب عن السؤال الاخير، اذن بإمكاننا ان نعرف، من حيث المبدأ، الجواب عن السؤال السابق، لانه لا يمكن ان يختلف، ضمن اطار نظرية المنفعة، عن جوابنا عن السؤال الاخير^(٩). بمعنى آخر، اذا كنا نعرف، كما يدعي دعاة نظرية المنفعة، ان ما يلزم خلقيا ان نفعله في اي وضع هو ذلك الفعل الذي يحقق من بين البدائل المتاحة لنا اكثر ما امكن من النفع العام، اذن ان نعرف في وضع معطى ما الذي يحقق من بين البدائل المتاحة لنا اكثر ما امكن من النفع العام هو ان نعرف ما الذي يلزم خلقيا ان نفعله في هذا الوضع.

ما يوضحه تحليلنا السابق هو ان الهدف الرئيس للاخلاق المعيارية، كما هي ممثلة بنظرية المنفعة، هو تزويدنا بالطريقة التي يمكن، نظريا، ان تقودنا الى الحصول على المعرفة الخلقية. ان ما ينطبق على نظرية المنفعة في هذا الصدد انما ينطبق على كل نظرية معيارية غائية سواها. فإن اي نظرية من هذا النوع تزعم انها تكشف لنا عن الاساس النهائي للحياة الخلقية أو عما يشكل الخير الاسمي وتزودنا، بالتالي، بالمعيار الذي يفترض ان يكون قابلا للتطبيق عمليا وان يكون بإمكاننا عن طريق تطبيقه ان نعرف، من حيث المبدأ ما اذا كنا، فيما فعلناه او فيما نفكر في فعله، نقرب من تحقيق هذا الخير الاسمي اكثر من اختيارنا اي بديل آخر من البدائل المتاحة لنا. واذا اصفنا الى هذا ان ما نحن ملزمون خلقيا بفعله، في اي وضع نجد انفسنا فيه، هو ما يقترب من تحقيق الخير الاسمي اكثر من اي بديل آخر من البدائل المتاحة لنا، يتضح عندها ان معرفتنا لما هو البديل الذي يقترب اكثر من غيره من البدائل المتاحة لنا فعلها من تحقيق الخير الاسمي هي معرفتنا لما نحن ملزمون خلقيا باختياره او فعله. ان المفتاح لحل مشكلة المعرفة

(٩) هذا لا يعني ان السؤالين متكافئان منطقيا لدعاة نظرية المنفعة. فإنهم ليسوا بالضرورة من دعاة المذهب الطبيعي.

الخلقية، كما هو واضح من هذا التحليل، هو ان نعرف، اولاً، ما هو ذو قيمة كامنة او خير كامن، لأن معرفتنا للخير الاسمي تتوقف على المعرفة الاخيرة. من هنا يتضح انه ليس كل من يتبنى نظرية غائية في الاخلاق منفعية - هيدونيا، اذ انه لا يوجد اتفاق بين الغائيين حول ضرورة اعتبار السعادة وحدها ذات قيمة كامنة. فإن بعض الغائيين، مثلاً، يعطي للتحقيق الذاتي او الكرامة او العدالة او الحرية او المساواة قيمة كامنة. اذن لا مهرب لنا هنا من ان نواجه بتصورات مختلفة للخير الاسمي. فبينما للمنفعي الهيدوني تكون السعادة هي المكون الرئيس لمفهوم الخير الاسمي، نجد ان الامر هو خلاف ذلك لما صار يعرف بالمنفعي المثالي^(١٠). فإن الاخير، لانه لا يقصر الاشياء التي تتصف بالخير الكامن على السعادة، لا بد له من ان يوسع مفهوم الخير الاسمي ليشمل كل الاشياء الاخرى التي تتصف، في نظره، بالخير الكامن، كالتحقيق الذاتي والعدالة وما سوى ذلك. والذي يتبنى موقفاً منفعياً مثالياً او تعددياً يجعل المعيار النهائي للاخلاق ليس معيار المنفعة بمعناها الضيق - اي بالمعنى الذي يقصر تحقيق المنفعة على تحقيق السعادة - بل بالمعنى الواسع الذي يكون تحقيق الخير العام بمقتضاه منوطاً بتحقيق اكثر ما امكن من الانواع المختلفة للخير الكامن. في كلتا الحالتين، نحن ملزمون خلقياً بتحقيق اكثر ما امكن من القيمة الكامنة او الخير الكامن. الفرق هو ان المنفعي الهيدوني لا يجد قيمة كامنة او خيراً كامناً في اي شيء خارج السعادة، بينما المنفعي المثالي او التعددي يجد قيمة كامنة في اشياء كثيرة غير السعادة.

لا يقتصر الخلاف بين الغائيين حول ما اذا كانت السعادة وحدها ذات قيمة كامنة، بل يتجاوز ذلك الى الخلاف حول ما اذا كان الخير العام او النفع العام هو الغرض الاخير للاخلاق. لا شك في ان معظم الغائيين يعترف بأن المنظور الخلقي لا يسمح بالتوحيد، لا واقعياً ولا منطقياً، بين كون فعل معين متصفاً بالخيرية الخلقية وكونه فعلاً انانياً او يخدم مصالح الفاعل اكثر من اي فعل آخر كان بإمكان الفاعل ان يقوم به. فإن المنظور الخلقي، كما يبدو للوهلة الاولى، يفرض على الفاعل في بعض الحالات - اي يلزمه بالمعنى الخلقي للالزام - ان يقوم بفعل لا يخدم مصالحه اكثر من اي فعل آخر بمقدوره ان يقوم به. بل انه من الممكن

(١٠) "المنفعي المثالي" ("Ideal Utilitarian") هو تعبير استعمل لأول مرة من قبل جي. إي. مور. والمنفعي المثالي يعرف احياناً بالمنفعي التعددي Pluralistic Utilitarian أنظر:

J. Hospers, Human Conduct, Harcourt, Brace Jovanovich Inc., 1972, P. 200.

ان توجد حالات يفرض علينا فيها المنظور الخلقي ان نقوم بأفعال مضره بمصالحنا. ان المنظور الخلقي، مثلا، يفرض عليّ ان أفي بوعدي لوالدي، وهو على فراش الموت، بأن اتبرع بنسبة معينة - لنقل عشرة بالمئة - من قيمة ما ورثته اليّ للجامعة التي تخرج فيها. ان المنظور الخلقي يلزمني بأن أفي بهذا الوعد حتى ولو كان وفائي به يخدم مصالحتي (خيري الخاص) اقل من عدم وفائي به. بصورة اخرى، ان كون وفائي بهذا الوعد يخدم مصالحتي اقل من عدم وفائي به لا يمكن ان يشكل وحده سببا لجعلي في حل من التزامي^(١١). واذا صح ان هناك حالات من النوع الذي نشير اليه، اذن لا يمكن ان يكون المنظور الخلقي هو منظور المصالح الفردية الانانية. بمعنى آخر، ان هذا يعني انه لا يمكن ان تكون الغاية الاخيرة للحياة الخلقية هي ان يحقق كل شخص اكثر ما امكن من الخير الكامن او القيمة الكامنة لذاته. ان الخير العام وليس الخير الخاص هو الغاية الاخيرة للأفعال وللأختيارات والقرارات الخلقية.

بعض فلاسفة الاخلاق الغائبين لا يرى الامور على هذا النحو. فإن بينهم من يعتقد ان الانسان اناني بالطبع ولا يمكنه، بالتالي، ان يفعل الا الفعل الذي يعتقد انه، من بين البدائل المتاحة له، هو الفعل الذي يحقق خيره الخاص الى الحد الاقصى، ان هوبز Hobbes، مثلا، لم يتصور انه بإمكان الانسان، بالمعنى السيكولوجي للامكان، ان يقوم بأفعال غيرية^(١٢). ولكن ما هي اهمية هذا الموقف للسؤال الذي نعالجه؟ ان اهميته تتضح عندما نضيف اليه المبدأ الكنطي المشهور الذي يجعل الاستطاعة شرطا ضروريا للالتزام الخلقي^(١٣). فلا يجوز الزام انسان بالقيام بفعل ما الا اذا كان باستطاعته القيام به. واذا عدنا الآن الى موقف هوبز السيكولوجي، فإننا نجد ان هذا الموقف يقضي بأن ننظر الى الانسان على انه اناني بطبيعته. وما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو انه باستطاعة الانسان ان يقوم بفعل معين فقط اذا كان يعرف او يعتقد ان قيامه بهذا الفعل يخدم مصالحه او

(١١) ان واجبي الخلقي هنا ليس مطلقا لانه قد يوجد اعتبار يطغى على كوني قمت بالوعد ويجعلني في حل من التزامي. سنتناول هذه المسائل في الفصل العاشر.

(١٢) Thomas Hobbes, *Philosophical Rudiments Concerning Government*, in F. J. E. Woodbridge (ed.), *Selections*, (New York: Charles Scribner's sons, 1930), pp. 263 - 64.

(١٣) أنظر حول هذه المسألة:

Brandt, *Ethical Theory*, Op. cit., p. 372.

يحقق خيره الخاص اكثر من اي فعل سواه باستطاعته ان يقوم به في الوضع المعطى. ولكن اذا كان الالتزام الخلقي، كما نبهنا كنت، يستوجب الاستطاعة، اذن يبدو انه بإمكاننا ان نستنبط من مسلمة هوبز السيكلوجية ومن المبدأ الكنطى مجتمعين ان الانسان غير ملزم خلقيا بأن يقوم بأي فعل من الافعال الا اذا كان يعتقد ان قيامه به يحقق خيره الخاص افضل من اي بديل آخر متاح له في الوضع المعطى. ما يبدو ان هذه الحجة تثبتة هو انه لا يجوز ان يكون بين واجباتي الخلقية واجب قيامي بأفعال أعرف انها مضرّة بمصالحى، او لى، على الاقل، اسباب للاعتقاد بأنها مضرّة بمصالحى، او نخدم هذه المصالح اقل من افعال اخرى باستطاعتي القيام بها. واذا قبلنا بهذه الحجة، اذن علينا ان نسلم ايضا بأنه لا يمكن ان يكون الخير العام او الخير المشترك هو الغرض الاخير للاخلاق، الا اذا بينا ان هناك تطابقا بين تحقيق اي شخص لخيره الخاص وتحقيق الخير العام. ولكن هذا الافتراض غير معقول البتة، لأنه يتضمن انه لا يمكن وجود تعارض بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة. وهكذا فإن بعض الغائين - اي على وجه التحديد الذين تبنا اطروحة الانانية السيكلوجية - وجد نفسه مضطرا لعدم الاخذ بمفهوم الخير العام على انه مفهوم مركزي في الاخلاق واتجه نحو تبني ما صار يعرف في فلسفة الاخلاق بالانانية الاخلاقية^(١٤). ان المعيار النهائي للاخلاق، بالنسبة للموقف الاخير، هو المعيار التالي: كل شخص ملزم خلقيا بأن يقوم بفعل من الافعال اذا وفقط اذا كان هذا الفعل، من بين كل البدائل الاخرى المتوافرة للفاعل، هو الفعل الذي يحقق له اكثر ما امكن من القيمة الكامنة او الخير الكامن.

هل يوجد ما يسبغ تبني المعيار الاخير على انه معيار صحيح؟ هل الانانية السيكلوجية تشكل بالفعل اساسا كافيا لتبني هذا المعيار؟ حتى نستطيع معالجة السؤال الاخير، لنحاول اولا ان نبين ما الذي نقوله، على وجه التحديد، أطروحة الانانية السيكلوجية. هذه الاطروحة، كما تظهر في كتابات هوبز، مثلا، تقول ان لدى اي شخص دافعا للقيام بفعل معين (او لاختيار تحقيق وضع معين) اذا وفقط

(١٤) اننا نستعمل التعبير "الانانية الاخلاقية" مرادفا للمصطلح الانجليزي "Ethical Egoism". للتوسع اكثر في دراسة هذا المذهب وعلاقته بالانانية السيكلوجية - psychologico Egoism أنظر:

Hospers Op. cit., chap. 4, Brandt, Op. cit., chap. 14; P.W. Taylor, (ed.), *Problems of Moral Philosophy*, second ed., Dickenson Publishing co., 1972, chap. 3.

إذا كان يعتقد انه سيحقق (او انه سيشكل) حالة لذاته تفوق، بما تحتويه من قيمة كامنة او خير كامن، اي حالة اخرى كان بمسطاعه ان يحققها لذاته في الوضع المعطى. واضح من هذه الصيغة التي اعطيناها لهذه الاطروحة انها تجعل اعتقاد شخص ان قيامه بفعل ما سيحقق له اكثر ما امكن من الخير الكامن هو شرط ضروري وكاف لقيامه به. وما يعنيه هذا هو انه، في غياب هذا الاعتقاد، لن يكون لديه دافع للقيام بالفعل، فيستحيل عليه القيام به. اما في حال عدم غيابه، فإنه سيمتلك الدافع الاقوى للقيام بالفعل المعني ولن يكون بمسطاعه ان يستكف عن القيام به. ولكن ما ان يتوضح لنا ان هذا هو الذي تقوله اطروحة الانانية السيكلوجية، على وجه التحديد، حتى يتوضح لنا معه انها لا يمكن ان تشكل مسوغا كافيا لتبني الانانية الاخلاقية.

توجد عدة اسباب تحتم النتيجة الاخيرة. أولا، ان الانانية الاخلاقية، كما يظهر فحواها الاساسي في الصيغة التي اعطيناها لمعيارها، هي نظرية غائية في الالتزام الخلقي. انها، بمعنى آخر، نظرية حول نوع النتائج التي تجعل القيام بالافعال التي تترتب عليها هذه النتائج امرا ملزما للذين هم في وضع يسمح لهم بالقيام بهذه الافعال وحول نوع النتائج التي تجعل القيام بالافعال التي تترتب عليها هذه النتائج امرا غير ملزم للذين هم في وضع يسمح لهم بالقيام بهذه الافعال. انها تقول، على وجه التحديد، ان كون فعل ما يحقق لصاحبه اكثر ما امكن من القيمة الكامنة او الخير الكامن هو شرط ضروري وكاف لكونه ملزما خلقيا بالقيام به. ولكن اذا سلمنا بصدق الانانية السيكلوجية، فإن علينا ان نقول ان كون فعل ما يحقق لصاحبه اكثر ما امكن من الخير الكامن يشكل شرطا ضروريا وكافيا لقيامه به. ولكن النتيجة الوحيدة التي يمكن ان نستنتجها من الاطروحة الاخيرة - هذا اذا اضفنا اليها المسلمة الكنطية - هي فقط ان كون الفعل يحقق اكثر ما امكن من القيمة الكامنة لصاحبه هو شرط ضروري لالزامه به. فالمسلمة الكنطية، كما رأينا، تقول:

(١) ان اي شخص ملزم بالقيام بفعل ما فقط اذا كان يستطيع ان يقوم

به.

والشق الاول لاطروحة الانانية السيكلوجية يقول:

(٢) ان اي شخص يستطيع ان يقوم بفعل ما فقط اذا كان يقوم به

لتحقيق اكثر ما امكن من الخير الكامن لذاته.

من هاتين المقدمتين يمكننا ان نستنتج:

(٣) ان اي شخص ملزم بأن يقوم بفعل ما فقط اذا كان يقوم به لتحقيق اكثر امكن من الخير الكامن لذاته.

ولكن لا يمكننا ان نستنتج من هاتين المقدمتين الشق الآخر لاطروحة الانانية الاخلاقية، اي الشق الذي يكون بمقتضاه قيام شخص بفعل ما لتحقيق اكثر ما امكن من الخير الكامن لذاته شرطا كافيا لالزامه بالقيام به.

ثانيا، ان الانانية الاخلاقية، بصفتها نظرية معيارية في الاخلاق، تقدم لنا معيارا لا شخصيا، معيارا لا يكون تطبيقه في صالح زيد دون عمرو. انه معيار للجميع بالتساوي. ان التقيد بهذا المعيار يعني شعور من يتقيد به بأنه غير ملزم خلقيا بتحقيق اكثر ما تستدعيه مصلحته الخاصة وانه من الخطأ ان يطلب من سواه ما لا يطلبه من نفسه، اي لا يحق له ان يطلب من اي شخص آخر ان يلزم نفسه خلقيا بتحقيق اكثر ما تستدعيه المصلحة الخاصة لهذا الشخص. ولكن اذا محصنا النظر فيما تقوله اطروحة الانانية السيكولوجية، نجد انها لا يمكن ان تؤيد، بالضرورة، تبني الموقف المبدي الذي تفرضه الانانية الاخلاقية. فالانانية السيكولوجية تهيم لنا ان الانسان لا تحركه سوى الدوافع الانانية وانه، اذا، لا يستطيع، من الوجهة السيكولوجية، ان يطلب من الآخرين ان يعملوا لمصالحهم الخاصة - هذا اذا شعر ان في ذلك تهديدا لمصلحته الخاصة هو. في الواقع قد يجد ان افضل ما يخدم مصلحته الخاصة هو جهل الآخرين الذين يحيطون به لمصالحهم الخاصة او اهمالهم لها. المهم لاغراضنا هو ان اطروحة الانانية السيكولوجية تتضمن ان كل شخص متحيز لمصلحته، وبالتالي لا يمكنه ان يكون مبديا. ولكن أطروحة الانانية الاخلاقية تفرض عن طريق معيارها تبني موقف مبدي، اي موقف يقضي الا يطلب اي شخص من غيره ما لا يطلبه من نفسه. فإذا كنت لا ألزم نفسي بأكثر مما تستدعيه مصلحتي الخاصة، اذن فليس من حقي ان اطلب من سواي ان يلزم نفسه بأكثر مما تستدعيه مصلحته الخاصة. واذا اضعنا الآن انني اتبنى موقف الانانية الاخلاقية، فإن ما عليّ ان اقلوه هو انه من الخطأ خلقيا أن ألزم نفسي بغير ما تقتضيه مصلحتي الخاصة وانني يجب ان ألام او أعاقب اذا اهملت مصلحتي الخاصة وان هذا ما ينطبق على كل شخص آخر سواي. . اذن اذا نظرنا الى الامور من منظور خلقي، فإن الموقف المبدي (غير المتحيز) للاناني الاخلاقي هو ان يطلب من كل شخص آخر، مثلما يطلب من نفسه، بحكم ما يفرضه المنظور الخلقي، ان يقوم بواجباته، اي ان يعمل على تحقيق خيره الخاص

على النحو الأفضل. ان هذا واضح من كون من ينظر الى الامور من منظور خلقي، ملزم بأن يوجه اللوم لمن يهمل واجباته الخلقية وأن توجيه اللوم هو بمثابة طلب ممن يوجه اليه اللوم بضرورة قيامه بما هو ملزم به. ان هذا الموقف المبني لا يمكن اشتقاقه منطقيا، كما هو واضح من تحليلنا السابق، من أطروحة الانانية السيكولوجية.

ثالثا، ان ما تتضمنه الاطروحة السيكولوجية، كما رأينا، هو ان اي شخص يستطيع ان يقوم بفعل ما فقط اذا كان يقوم به لتحقيق اكثر ما امكن من الخير الكامن لذاته. ولكن اذا عصنا النظر جيدا في هذا الكلام، فإن ما يعنيه هو ان عدم اعتقاد شخص ان فعلا ما سيحقق له اكثر ما امكن من الخير الكامن سيزوده بدافع كاف لعدم القيام بهذا الفعل وانه، في ظل دافع كهذا، سيستحيل عليه ان يقوم بهذا الفعل. ولكن هذا، بالاضافة الى المسئلة الكنتية، لا يمكن ان يشكل اساسا كافيا لاستنباط معيار الانانية الاخلاقية. ان المسئلة الكنتية، كما رأينا، تقول ان الالتزام يستوجب الاستطاعة. ولكن ما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو انه لا يجوز الزام شخص بالقيام بفعل ما اذا تبين انه من النوع الذي يستحيل عليه القيام به، مهما حاول من جهد. اذن ان نسلم بأنه يستحيل على شخص، بسبب وجود دافع معين او رغبة معينة لديه، ان يقوم بفعل من نوع معين لا يعني، بالضرورة، انه لا يمكن الزامه خلقيا بالقيام بهذا الفعل. فقد تكون الرغبة المعنية من النوع الذي يمكن ان يقاوم، وبالتالي، قد لا يكون مستحيلا عليه ان يقوم بهذا الفعل فيما لو بذل الجهد المطلوب في هذا السبيل. واذا كان ما نقوله ينطبق على الرغبات الانانية، اذن وان كان وجود رغبة انانية لدي في عدم فعل أمر ما يجعل من المستحيل علي القيام بهذا الفعل، الا ان هذا لا يمكن ان يعني، في ضوء تحليلنا السابق، أنني لن استطيع القيام بهذا الفعل، مهما حاولت من جهد.

واضح من تحليلنا الاخير انه لا يمكن لاطروحة الانانية السيكولوجية ان تسوغ الانانية الاخلاقية الا اذا أولنا الاطروحة السابقة على انها تقول، ليس فقط ان وراء كل فعل رغبة انانية، بل وايضا ان الرغبات الانانية لا يمكن ان تقاوم. ويبدو ان الاطروحة السيكولوجية، يجب ان تؤول على هذا الاساس، اذا كان ما نقوله هو ان انانية الانسان شيء متأصل في طبيعته وليست شيئا مكتسبا. اذا كان هذا ما نقوله بالفعل الاطروحة السيكولوجية، اذن فإن تغلب الطبيعة الانانية للانسان، بناء على هذه الاطروحة، على اي نزعات غيرية قد تكون لديه هو أمر

محتوم في كل حالة من الحالات التي يختار فيها الانسان القيام بفعل معين، كائنا ما كان هذا الفعل.

هل يمكن قبول هذه الاطروحة؟ هل كل انسان يعمل دائما لتحقيق خيره الخاص الى الحد الاقصى، حتى في الحالات التي يعتقد فيها انه في فعله هذا انما يلحق اكبر الضرر بسواه؟ يبدو ان الجواب هو بالنفي وان هناك الكثير من الحالات التي تنم فيها افعال الانسان عن تجاوزه لانانيته ولجمه لرغباته او نزعاته الانانية. أليس هذا ما ينطبق، مثلاً، على سناء المحيدي في عملياتها الانتحارية في جنوب لبنان او على العمليات الانتحارية للطيارين اليابانيين في الحرب العالمية الثانية او على الأم التي تعرض حياتها للخطر لحماية او انقاذ طفلها من خطر مداهم؟ أليس هذا ما ينطبق على الكاهن الذي تخلى عن أهله واصدقائه ليعيش في ملجأ للمصابين بمرض البرص ويكرس حياته لمساعدتهم والتخفيف من آلامهم؟ وماذا عن الجنود الذين يتطوعون لاعمال خطيرة على جبهة القتال، اعمال قد تؤدي بحياتهم وهم بعد في ريعان شبابهم او عن الذين يتخلون عن كل متاع الدنيا لينصرفوا الى خدمة فكرة او مبدأ او الى خدمة العلم او خدمة الانسانية؟ لا شك في ان تاريخ البشرية لا يخلو من اشخاص كهؤلاء وأنه ليس بالامر المبالغ فيه ان نقول انهم نموذج لما يعنيه ان نتغلب على أنانيتنا وان نتجاوزها على نحو حاسم.

لا ينكر دعاة الانانية السيكلوجية وجود اشخاص كالذين نعنهم - اشخاص كسناء محيدي وفلورنس نايتنغيل وألبرت شوايتزر ومدام كوري وغيرهم ممن عرضوا حياتهم للخطر او تخلوا عن متاع الدنيا من اجل الآخرين. ولكن لا مهرب لدعاة الاطروحة الانانية السيكلوجية من ان يحاولوا ايجاد تفسير لافعال هؤلاء الاشخاص يتناسب مع مستلزمات هذه الاطروحة السيكلوجية. قد يقولون، مثلاً، في هذا الصدد ان فتاة كسناء محيدي ما كانت لتقوم بعملياتها الانتحارية في جنوب لبنان لو لم تكن تتوقع ان تكافأ في الحياة الآخرة او ما اشبه ذلك. واذا صح تفسير كهذا، فإنه يتضح لنا هنا انه، وان كان يبدو لنا في الظاهر ان فعلها غيري بصورة لا غبار عليها، الا انه في حقيقته فعل أناني، لان الدافع الرئيس له ليس الذود عن الوطن او ما اشبه ذلك بل الحصول على ثواب اخروي. ان هذا، لا شك، ينطبق على بعض الشيعة الذين قاموا بعمليات انتحارية ضد الصهاينة وحلفائهم او ضد قوات المارينز في بيروت الغربية او على

الحدود العراقية - الايرانية في الحرب الدائرة هناك. ولكن من الصعب جدا قبول تفسير كهذا لعملية سناء محيدلي الانتحارية. فإن الاخيرة فتاة قومية اجتماعية وترتبت على تعاليم الحركة القومية الاجتماعية التي هي تعاليم علمانية خالصة في بيت قومي اجتماعي، ولم تترب تربية شيعية تقليدية. اذن ليس لدينا اي دليل هنا على ان دافعها الرئيس للقيام بعمليتها الانتحارية كان توقعها ان تكافأ في الحياة الآخرة. ان الأدلة التي في حوزتنا تشير الى انها لم تكن من النوع الذي يعطي اي اعتبار يذكر لما سيحصل لها في الحياة الآخرة. والمهم لاغراضنا هنا انه ليس لدينا اي دليل، لا بالنسبة لسناء محيدلي ولا بالنسبة للأشخاص الآخرين الذين قاموا بأعمال من النوع الذي يشكل مدار تحليلنا هنا، على انهم لم يكونوا مدفوعين بدوافع غيرية واضحة وعلى ان افعالهم لا تنم عن تغلبهم على انانيتهم. اذن اذا اصر دعاة الاطروحة الانانية السيكلوجية في هذه الحالة على ان افعال هؤلاء الاشخاص، مع ذلك، هي افعال انانية، اي ان الدافع الرئيس لها هو دافع اناني، لا غيري، لا يبقى امامنا سوى ان نستنتج انهم يبنون حكمهم على اعتبارات قبلية خالصة^(١٠). فإن حكمهم على افعال الاشخاص المعنيين على انها افعال انانية، على الرغم مما تنم عنه من نزعات غيرية في ظاهرها، لا يقوم على أي أدلة يمتلكها دعاة الانانية السيكلوجية عن اصحاب هذه الافعال تبين انهم لم يكونوا في حقيقة الامر يتصرفون وفق دوافع غيرية واضحة، كما يبدو لنا للوهلة الاولى، بل وفق دوافع انانية.

اذا صح ما نقوله هنا، اذن ما نبدأ نلاحظه هو ان اطروحة الانانية السيكلوجية التي ووجهنا بها، في الاصل، على انها أطروحة تجريبية، وبالتالي تعميم بعدي، انتهى دعائها الى تحويلها بسحر ساحر الى اطروحة قبلية. ما نبدأ نلاحظه، اذا، هو ان ما جوبهنا به، في الاصل، على انه أطروحة علمية قابلة للدحض انتهى أطروحة قبلية لا تقبل الدحض حتى من حيث المبدأ. ولكن من الواضح هنا انه لا يمكن تحويلها الى أطروحة قبلية على النحو المشار اليه هنا الا اذا حولناها الى أطروحة صادقة بالتعريف. فما على دعاة هذه الاطروحة ان يتنبوه في هذه الحالة هو الموقف القائل ان الفعل الانساني - اي فعل انساني - هو بحكم الضرورة المنطقية، وليس بحكم الضرورة الواقعية وحسب، فعل أناني. ان تبني

(١٥) اننا مدينون بهذه النقطة لجون هوسپرس. انظر:

J. Hospers, *Human Conduct*, Op. cit., pp. 154-55.

موقف كهذا يحصن هذه الأطروحة، لا شك، وعلى نحو مطلق، ضد أي إمكان عملي أو واقعي أو نظري لدحضها. ولكن الثمن الذي يجب أن يدفعه من يتبنى هذا الموقف هو تجريد أطروحة الانانية السيكلوجية من أي مدلول واقعي، فلا يعود ثمة معنى لحسابها أطروحة سيكلوجية أو فرضا سيكلوجيا حول طبيعة الأفعال الانسانية. انها لا بد أن تتحول، في هذه الحالة، إلى فرض ميتا - لغوي حول كيفية استعمالنا للفاظ أو تعابير لغوية معينة، كالتعبير "فعل انساني". هنا يصبح السؤال الاساسي الذي يجب أن يعالج، ليس: هل الطبيعة السيكلوجية للأفعال الانسانية هي على نحو يجعل من المتعذر على الانسان في ظل كل الظروف أن يتصرفا الا وفق ما يعتقد أن مصلحته الخاصة تقتضيه؟ بل: هل استعمالنا للغوية لتعابير مثل "فعل انساني" و"أناني" و"غيري" تدل على نحو لا يقبل الالتباس على أننا نرفض، مهما كانت الظروف، أن نحمل الغيرية على أي فعل من النوع الانساني أو نصر في كل الظروف على أن نحمل الانانية على كل فعل من النوع الاخير؟ بمعنى آخر، انها تتحول في هذه الحالة من أطروحة علمية - تجريبية حول الطبيعة السيكلوجية للأفعال الانسانية إلى أطروحة ميتا - لغوية. ولكن ما هو واضح هنا هو أن تحويلها إلى أطروحة ميتا - لغوية هو تحويلها إلى أطروحة تقضي بالنظر إلى استعمالنا للتعبير "فعل انساني" على أنه غير صحيح، إلا في الحالات التي ينطبق فيها مفهوم الانانية على الفعل. أن الأطروحة الاخرية مرفوضة لاسباب واضحة. فإن أي تدبر بسيط لاستعمالنا لتعابير لغوية مثل التي تعيننا هنا سيبين بشكل واضح أن استعمالنا لهذه التعابير، في الحالات المختلفة التي نستعملها فيها، تفترض إمكان التمييز منطقيا، ضمن اطار الأفعال الانسانية، بين الاناني والغيري. وإذا صح هذا، إذن لا يبقى أمام دعاة الأطروحة الانانية سوى العودة إلى التأويل الاصلي لها على أنها أطروحة علمية تجريبية حول الطبيعة السيكلوجية للأفعال الانسانية.

أن ما اوصلنا إليه تحليلنا الاخير هو انه اذا كانت الأطروحة الانانية صادقة على الإطلاق، فإن صدقها لا تضمنه قوانين المنطق، بل قوانين الواقع، وبصورة أكثر تحديدا، قوانين علم النفس. ولكن في عودتنا إلى الشكل الاصلي لهذه الأطروحة، فلا بد أن نعاملها مثلما نعامل أي أطروحة علمية - تجريبية وأن نخضعها، بالتالي، للمحك الذي نخضع له كل الفروض العلمية. وفي هذه الحالة لا بد من أن نسأل: ما الذي يمكن، من حيث المبدأ، أن يشكل دحضاً لهذه الأطروحة؟ اذا لم تكن الامثلة التي لجأنا إليها تشكل دحضاً لهذه

الاطروحة^(١٦)، فما هو نوع الافعال التي يمكن، نظريا، ان تشكل دحضاً لها؟ بمعنى آخر، اذا لم يكن صدق هذه الاطروحة شأننا منطقيا او مفهوميا او يمكن الحسم فيه فقط على مستوى اللجوء الى الاعتبارات الميتا - لغوية، بل كان شأننا واقعا او تجريبييا، اذن، بغض النظر عما اذا كان يوجد في عالم الواقع افعال تنم عن طبيعة غيرية أم لا، فإن مفهوم الفعل الغيري سيكون قابلا للتطبيق، في هذه الحالة. وما هو مطلوب من دعاة مذهب الانانية السيكلوجية هو ان يقولوا لنا ما هي الشروط المطلوبة التي يمكننا في ظلها ان نحسب فعلا انسانيا ما فعلا غيريا. اذا لم يستطع دعاة هذه الاطروحة اعطاء اجابة شافية عن هذا السؤال، فأبي خيار يبقى امامنا هنا سوى ان نحسب هذه الاطروحة بدون اي قيمة علمية؟

ركزنا حتى الآن على مسألتين، الاولى تتعلق بإمكان اشتقاق معيار الانانية الاخلاقية من الاطروحة السيكلوجية، والثانية تتعلق بمدى معقولية الاطروحة السيكلوجية. وقد وجدنا انه ليس بإمكاننا ان نشق منطقيا معيار الانانية الاخلاقية من الاطروحة السيكلوجية. ولكن حتى لو سلمنا، على سبيل الجدل، ان اشتقاق هذا المعيار من الاطروحة الاخيرة امر ممكن، فإن هذه الاطروحة، كما حاولنا ان نبين في الفقرات الاخيرة، لا هي صادقة مفهوميا ولا هي صادقة علميا، وبالتالي، فلا قيمة معرفية لما نشقه منها.

نتنقل الآن الى تناول مسألة اخرى تتعلق بمعيار الانانية نفسه. ما نريد التركيز عليه الآن هو انه حتى لو اغفلنا كل الصعوبات التي اثارها سابقا حول ما اذا كانت الاطروحة السيكلوجية مسوغة لتبني معيار الانانية الاخلاقية، فإن هناك اعتبارات قوية تجعل هذا المعيار مرفوضا. هذه الاعتبارات، كما سيظهر معنا بالتفصيل بعد حين، تتعلق بكون تطبيق معيار الانانية لا بد من ان يقود في بعض الحالات الى اصدار حكمين خلفيين متناقضين، مما يجعل هذا المعيار مرفوضا لاسباب واضحة. فأبي معيار يقود الى تناقض عند التطبيق، حتى ولو في حالة واحدة، هو معيار لا يمكن ان يعول عليه في شؤون المعرفة الخلقية، ولا يجوز، بالتالي، اعتياده اساسا للتقييم الخلقي ولتكوين مواقف او احكام خلقية.

(١٦) اننا نفترض هنا مع كارل بوبر ان القابلية للدحض Falsifiability هي المعيار الاساسي للتمييز بين القضية العلمية والقضية غير العلمية. انظر:

Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Huthcinson and Co. Ltd., London, 1959, pp. 40-42.

حتى نبين كيف يمكن لمعيار الانانية الاخلاقية ان يقود الى تناقض عند التطبيق، لنحاول ان نوضح، اولاً، بعض الامور المهمة لغرض ما نحن بصدد تبينه. المسألة الاولى التي يجب أن تستأثر باهتمامنا هي المسألة المتعلقة بالطابع اللاشخصي لمعيار الانانية الاخلاقية. فإن هذا المعيار، مثل اي معيار خلقي سواء، موجه للجميع بالتساوي وبدون استثناء. ان هذا، كما سنبين في فصل لاحق، تفرضه طبيعة كون المعيار معياراً خلقياً. ولكن ما الذي يعنيه، على وجه التحديد، اعتبار معيار الانانية الاخلاقية ذا طابع لا شخصي؟ ان ما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو ان كل شخص، بدون استثناء، ملزم بأن يقوم بفعل من الافعال اذا وفقط اذا كان يقوم به لتحقيق اكثر ما امكن من القيمة الكامنة لنفسه وان من حقه ان يقوم بهذا الفعل، كائنة ما كانت النتائج المترتبة على هذا الفعل، وبغض النظر عن كيفية مساسها بمصلحة اي شخص آخر غير الفاعل. بمعنى آخر، حتى لو كانت هذه النتائج مضرّة بي شخصياً او بأشخاص مقربين الى نفسي، اعزاء عليّ، فإنه لا يمكنني ان انكر ان من واجبه ان يقوم به وله، بالتالي، ملء الحق في ان يوفر كل الشروط المطلوبة لقيامه به، ما دام يقوم به لتحقيق اكثر مما امكن من القيمة الكامنة لذاته. المسألة الاساسية هنا هي ان الطابع اللاشخصي لمعيار الانانية الاخلاقية يقضي بعدم التمييز بين خير شخص وخير اي شخص آخر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هذا المعيار يقضي بأن يكون قيام شخص - اي شخص - بفعل ما لتحقيق اكثر ما امكن من الخير لذاته شرطاً كافياً لزامه خلقياً بالقيام به. لنضف الآن الى هذين الامرين ان هناك علاقة منطقية او مفهومية بين الفشل في القيام بالواجب الخلقي واستحقاق اللوم وكذلك بين كون شخص ملزماً خلقياً بالقيام بفعل ما وكونه امراً صائباً، من الوجهة الخلقية، ان يقوم به. اذا ادركنا بالاضافة الى كل هذا ان علاقة مماثلة تقوم بين كون شخص مصيباً، من الوجهة الخلقية، في قيامه بفعل ما وكوننا ملزمين خلقياً بعدم منعه، لا بصورة مباشرة ولا غير مباشرة، من القيام به، فلا مهرب لنا، في هذه الحالة، من ان نصل الى تناقض لدى تطبيقنا معيار الانانية الاخلاقية في حالات كالتالي يحصل فيها تعارض بين مصالح الافراد^(١٧).

(١٧) اننا مدينون بهذا التحليل لـ و. هـ. بومر. انظر:

W.H. Baumer, "Indefensible Impersonal Egoism," in P.W. Taylor (ed.) *Problems of Moral Philosophy*, second ed., Dickinson Publishing co. Inc. 1972, p. 133.

ولكن قبل ان نحاول ان نبين كيف يمكن الوصول الى تناقض في حالات من النوع الاخير، لنعمل، اولاً، على شرح ادعائنا بوجود علاقة منطقية او مفهومية بين الفشل بالقيام بالواجب واستحقاق اللوم. وكذلك لنبين العلاقة بين كون شخص ملزماً بالقيام بفعل ما وكونه امراً صائباً خلقياً ان يقوم به. واخيراً لتناول العلاقة بين كون شخص مصيباً خلقياً بالقيام بفعل ما وكوننا ملزمين بعدم منعه من القيام به.

لنبدأ بالعلاقة الاولى. اذا كان شخص ملزماً من الوجهة الخلقية بالقيام بفعل من الافعال، فإن هذا يفترض مقدماً أنه قادر على القيام به، لأن الألتزام يستوجب القدرة، كما ذكرنا كمنط. اذن ان يفشل هذا الشخص في القيام بالفعل المعني لا يمكن ان يعني، في هذه الحالة، سوى انه لم يبذل الجهد الكافي لتنفيذ ما هو ملزم به، على الرغم من انه لم تكن هناك ظروف قاهرة منته من ذلك. لقد كان قادراً، بمعنى آخر، على ان يبذل الجهد المطلوب لتنفيذ الالزام المعني، ولكنه لم يفعل ذلك. اذن فإن عدم قيامه بالفعل المعني هو تقصير منه وبالتالي فإنه يستحق اللوم عليه.

لنأخذ الآن العلاقة الثانية، اي العلاقة بين كون شخص ملزماً بالقيام بفعل ما وكونه امراً صائباً خلقياً ان يقوم به. اذا افترضنا الآن ان الواجب الفعلي لشخص في وضع معطى - وليس واجبه للوهلة الاولى - هو ان يفعل (أ)، اذن من الواضح هنا ان قيام هذا الشخص بـ (أ) في الوضع المعني هو أمر يستجبه المنظور الخلقى^(١٨). ولكن لا فرق هنا، من الوجهة الدلالية، بين قولنا ان القيام بفعل (أ) هو أمر يستجبه المنظور الخلقى وقولنا انه صائب من الوجهة الخلقية. اذن ان نفترض ان الواجب الفعلي لشخص هو القيام بفعل (أ) هو، بالضرورة المنطقية او المفهومية، ان نفترض أن قيامه بـ (أ) هو أمر صائب من الوجهة الخلقية.

لنتنقل الآن الى العلاقة الثالثة والاخيرة، اي العلاقة بين كون شخص مصيباً خلقياً في قيامه بفعل ما وكوننا ملزمين خلقياً بعدم منعه من القيام به. فعندما نفترض ان قيام شخص بفعل ما هو أمر صائب خلقياً، فإننا، لا شك، نفترض بالضرورة المنطقية او المفهومية ان له ملء الحق في ان يقوم بهذا الفعل.

(١٨) سنشرح بالتفصيل الفرق بين واجبات الوهلة الاولى والواجبات الفعلية او الحقيقية في الفصل العاشر.

ولكن لا يوجد حق الا ويقابله واجب. فإذا كان من حق ش أن يفعل أ، اذن ليس من حقنا ان نمنعه من فعل أ، لان لو كان هذا مسموحا لنا بحق، فلما كان قيامه بفعل أ امرا صائبا من الوجهة الخلقية، وبالتالي لما كان من حقه ان يقوم بهذا الفعل. ولكن ان نقول انه ليس من حقنا أو ليس مسموحا لنا بحق ان نمنع ش من فعل أ هو أن نقول ان قيامنا بمنعه من فعل (أ) هو عمل غير صحيح من الوجهة الخلقية، وبالتالي فإننا ملزمون بعدم منعه من القيام بـ أ.

ان بإمكاننا ان نصل الى النتيجة الاخيرة عن طريق آخر. لنعد الى العلاقة الثانية بين كون الشخص ملزما بالقيام بفعل ما وكونه امرا صائبا خلقيا ان يقوم به. فإذا كان واجبه الفعلي، كما رأينا، هو ان يقوم بهذا الفعل، اذن فإن قيامه به هو ما يستلزمه المنظور الخلقي. ولكن هذا، بدوره، يعني ان ما يستلزمه المنظور الخلقي هو الا توجد عوائق او معطلات لقيامه به. واذا كان ما هو صائب خلقيا، كما بينا، هو ما يستلزمه المنظور الخلقي، اذن ما هو صائب خلقيا هنا هو ضرورة عدم وجود اي مانع يحول بين هذا الشخص وقيامه بالفعل المعني. وهكذا يتضح ان كون قيام هذا الشخص بالفعل المعني امرا صائبا خلقيا يتضمن منطقيا اننا ملزمون بعدم منعه من القيام به.

لنفترض الآن أن س و ص شركاء وأن ص يقوم بأعمال تمس بمصالح س، بينما تحقق لـ ص فائدة كبرى، اعمال كالتلاعب بأموال الشركة وما اشبه ذلك. ولنفترض ايضا ان س مدرك لما يفعله ص ولكنه، مع ذلك، يتجاهل هذا الامر ويترك ص يستمر في عملية استغلاله لهذه الشراكة على الرغم من ان سكوته على ما يحدث ليس في مصلحته. هنا نفترض الامور التالية: اولا، ان ما يفعله ص يحقق له اكثر ما أمكن من الخير الكامن، وبالتالي فاذا طبقنا عليه معيار الانانية الاخلاقية اللاشخصي، فإن علينا ان نقول انه يقوم بواجبه. ثانيا، ان سكوت س على ما يحدث وعدم قيامه بأي عمل لمنع ص من استغلال شراكتها لمصلحته، كفسخ الشراكة او مجابهة ص بالامر لعله يرتدع، ليس في مصلحته البتة. بمعنى آخر، اننا نفترض هنا ان منع س لـ ص من قيامه بأعماله الاستغلالية هو ما يحقق له، في ظل الشروط المعطاة، اكثر ما امكن من الخير الكامن، وبالتالي فإن س، لانه يستنكف عن فعل هذا، لا يفعل واجبه، بناء على معيار الانانية الاخلاقية اللاشخصي. لنضف الآن افتراضا ثالثا، الا وهو ان لوم س لعدم قيامه بواجبه، اي لسكوته على ما يحدث وراء ظهره وعدم فسخه الشراكة او مجابهة ص سيكون

له اثره على س وسيجعله يقوم بما يلزم لمنع ص من استغلال شراكتها لمصلحته الخاصة. ان هذه الافتراضات الثلاثة، كما سنبين بعد حين، لا بد، في حال تطبيقنا معيار الانانية الاخلاقية للاشخصي، من ان تقودنا الى النتيجة المتناقضة ان لوم س على عدم قيامه بالافعال التي تضمن منع ص من استغلال شراكتها لمصلحته امر صائب وامر غير صائب في آن واحد من الوجة الخلقية. ان افتراضنا الاول هو، كما رأينا،

(١) ان ص يقوم ضمن اطار شراكته مع س بأفعال تحقق له اكثر ما امكن الخير الكامن.

ان هذا الافتراض، اذا طبقنا معيار الانانية الاخلاقية للاشخصي، يقود بالضرورة الى النتيجة:

(٢) ان ص فيما يفعله ضمن اطار شراكته مع س يقوم بواجبه الخلقية.

ان الافتراض الثاني هو:

(٣) ان س ضمن اطار شراكته مع ص لا يفعل ما يحقق له اكثر ما امكن من الخير الكامن.

هنا ايضا ان هذا الافتراض، اذا طبقنا معيار الانانية الاخلاقية للاشخصي، لا بد من ان يقودنا الى النتيجة:

(٤) ان س فيما يفعله ضمن اطار شراكته مع ص لا يقوم بواجبه الخلقية.

ولكن بما ان الفشل بالقيام بالواجب الخلقية، كما رأينا، يجعل الذي يخل بواجبه جديرا باللوم الخلقية، اذن بإمكاننا، في ضوء هذه العلاقة بين الفشل واستحقاق اللوم، ان نستنتج من المقدمة الاخيرة (المقدمة الرابعة):

(٥) ان توجيه اللوم لـ س على عدم قيامه ضمن اطار شراكته مع ص بما يحقق له اكثر ما أمكن من الخير الكامن هو أمر صائب من الوجة الخلقية. وافترضنا الثالث هو:

(٦) ان توجيه اللوم لـ س على عدم قيامه ضمن اطار شراكته مع ص بما يحقق له اكثر ما امكن من الخير الكامن سيقود الى قيام س بتلك الافعال القمينة بمنع ص من تحقيق اكثر ما امكن من الخير الكامن لنفسه ضمن اطار شراكته مع س.

من الواضح هنا أن (٦) بالاضافة الى (٢) تحتم النتيجة:

(٧) ان توجيه اللوم لـ س على عدم قيامه ضمن اطار شراكته مع ص بما

يحقق له اكثر ما امكن من الخير الكامن سيقود الى قيام س بتلك الافعال القمينة بمنع ص من قيامه بواجبه الخلقي .

ولكن لا يحق لأحد، كما رأينا، ان يمنع أي شخص من القيام بواجباته، الخلقية، وبالتالي فإن منع شخص من القيام بأي واجب من واجباته الخلقية أمر غير صائب خلقيا. اذن فإن القضية الاخيرة لا بد من ان تقود الى النتيجة:

(٨) ان توجيه اللوم لـ س على عدم قيامه ضمن اطار شراسته مع ص بما يحقق له اكثر ما امكن من الخير الكامن امر غير صائب من الوجهة الخلقية .

لا نحتاج الى كبير عناء هنا لنلاحظ ان القضيتين الخامسة والثامنة متناقضتان منطقيا. كذلك فإن مصدر هذا التناقض واضح: انه معيار الانانية الاخلاقية الاشخصي. فالافتراضات الثلاثة التي انطلقنا منها (أ) (١) و(٣) و(٦) في حجتنا السابقة) لا شك في تماسكها المنطقي، منفردة ومجموعة. كذلك فإن المبادئ التي لجأنا اليها في استدلالنا، كالمبدأ الذي يجعل الفشل بالقيام بالواجب شرطا كافيا لاستحقاق اللوم والمبدأ الذي يلزمنا بعدم القيام بأي افعال تمنع الآخرين من القيام بواجباتهم الخلقية، هي مبادئ لا يمكن الاعتراض عليها. فإنها، كما رأينا، تنطوي على علاقات منطقية او مفهومية. اذن، لا يبقى امامنا لتفسير التناقض الذي اوصلنا اليه استدلالنا السابق سوى اسناد هذا التناقض الى معيار الانانية الاخلاقية الاشخصي. واذا صح تحليلنا، اذن فإن هذا المعيار يعاني خلا منطقيا يجعله مرفوضا بصفته معيارا نهائيا للاخلاق.

الفصل التاسع II الأخلاق الضائية

الفصل التاسع

II الاخلاق العائنية

رأينا في ختام الفصل السابق ان موقف الانانية الاخلاقية مرفوض، لأن المعيار الذي يقدمه لنا هذا الموقف يعاني اسوأ انواع الخلل، اي خللا منطقيا. ولكن حتى لو اهملنا هذه المسألة، فإن هناك اتفاقا بين فلاسفة الاخلاق بخصوص كون معيار الانانية الاخلاقية لا يستوفي الشروط أو، بالاحرى، بعض الشروط الضرورية لحسبان معيار ما معيارا اخلاقيا بالمعنى الحق. فكما سنبين بالتفصيل في وقت لاحق، فإن المنظور الخلقي يستوجب توافر عدة شروط في اي موقف خلقي. يوجد بين هذه الشروط شرط واحد، على الاقل، لا يمكن ان يتوافر في موقف الانانية الاخلاقية، وهو شرط المبدئية او عدم التحيز Impartiality^(١). فمن يتبنى موقف الانانية الاخلاقية لا يمكن ان يتسم موقفه بالمبدئية او عدم التحيز، لأن هذا الموقف يقضي بالضرورة، بانحياز من يتبناه لمصلحته الخاصة، وبالتالي فإنه يقضي، في الحالات التي يحصل فيها تعارض بين مصلحة هذا الشخص ومصالح الآخرين، بألا يعطي هذا الشخص لمصالح الآخرين نفس الاعتبار الذي يعطيه لمصلحته الخاصة هو. ان موقف الانانية الاخلاقية في الواقع يفرض على من

(١) أنظر حول هذه المسألة:

Kurt Baier, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, 1958, PP. 308-310.

لا تعارض بين ما نقوله هنا وما قلناه في الفصل السابق عن معيار الانانية الاخلاقية من انه لا شخصي. فمن منظور هذا المعيار لا يمكن تفضيل مصلحة فرد على مصلحة اي فرد سواه. غير ان من يتبنى هذا المعيار ملزم بأن يعطي الافضلية لمصلحته فقط لانها مصلحته فيتسم موقفه بالتحيز، وبالتالي باللامبدئية.

يتبناه الا يعطي لمصالح الآخرين ايما اعتبار الا في الحالات التي يكون ضروريا فيها فعل ذلك لتحقيق اغراضه ومصالحه الخاصة. ولذلك فإن هذا الموقف يتعارض مع الطابع الاجتماعي للاخلاق، مع كون الاخلاق تجد مسوغها الاخير، كما سنيين بالتفصيل فيما بعد، في كونها ذات وظيفة اجتماعية. ان الاخلاق تجد اساسها في كونها الوسيلة الالهة لتسوية النزاعات بين افراد المجتمع والتوفيق بين مصالحهم المتعارضة دوغا اي انحياز لاي منهم. ولكن من الواضح ان معيار الانانية الاخلاقية لا يمكن ان يؤدي وظيفة كهذه، بل ان طبيعته تفرض ان يقود هذا المعيار، اذا تعمم تطبيقه، الى عكس النتائج التي يفترض ان تتحقق عن طريق الممارسات الخلقية. ولذلك فحتى لو لم نجد في هذا المعيار خللا منطقيا، كالذي حاولنا ان نبرهن على وجوده فيه في ختام الفصل السابق، فإن هناك، كما يبدو من تحليلنا هنا، اسبابا جد وجيهة لرفضه.

ولكن من الواضح ان رفض الغائي لمذهب الانانية الاخلاقية هو بمثابة تبني معيار الخير العام معيارا نهائيا للاخلاق. فإذا كان هذا الرفض يقوم على الاعتبار الاخيرة التي أوردناها، اذن فإنه لا يمكن ان يشير، من منظور من يتبنى الموقف الغائي في الاخلاق، سوى في اتجاه تبني المعيار المذكور معيارا نهائيا للاخلاق لأن هذا المعيار، بين المعايير الغائية الممكنة، هو الذي يحافظ على الطابع المبدئي للموقف الخلقى.

يجب عدم تسرع القارئ في الاستنتاج هنا بأن المذهب الغائي الذي يتبنى هذا المعيار مذهب معقول ومقبول ما دام لا يتعارض مع شرط المبدئية. فإن هناك، من جهة، كما سيتبين من خلال شرحنا وتحليلنا هنا، عدة صعوبات لا بد من ان يواجهها اي مذهب غائي في الاخلاق، بغض النظر عما اذا كان من النوع الاناني ام من النوع غير الاناني. ومن جهة ثانية، فإن شرط المبدئية لا يستنفد كل ما يستلزمه المنظور الخلقى، وبالتالي فإن المعيار الذي يحافظ على الطابع المبدئي للاخلاق قد يقود، عند التطبيق، الى خرق شروط اخرى من الشروط التي يستلزمها المنظور الخلقى.

لتوضيح المسألة التي نشيرها هنا لا بد من العودة الى المسلمتين الرئيسيتين اللتين تقوم عليهما الاخلاق الغائية على مختلف اشكالها وانواعها. هاتان المسلمتان، كما اوضحنا في الفصل السابق، هما: (١) توجد اشياء ذات قيمة كامنة، و(٢) الواجب مشتق من الخير (اي الانسان ملزم خلقيا بتحقيق اكثر ما امكن من القيمة

الكامنة او الخير الكامن وفقط اكثر ما امكن من القيمة الكامنة او الخير الكامن). بدون تسويغ هاتين المسلمتين لا يمكن ان تقوم للاخلاق الغائية قائمة. ولكن هل يمكن تسويغهما؟

لنأخذ المسلمة الاولى. كيف يمكننا ان نعرف ما هي الاشياء ذات القيمة الكامنة؟ كيف يمكننا ان نعرف، مثلا، ما اذا كانت السعادة ذات قيمة كامنة، كما يدعي دعاة مذهب المنفعة، او ما اذا كانت الشيء الوحيد ذا القيمة الكامنة او ما اذا كانت هناك اشياء اخرى ذات قيمة كامنة، كالعدالة والصدقة والمساواة والمعرفة والحرية والتحقيق الذاتي وغير ذلك من الاشياء التي يميل بعضنا الى ضمها الى قائمة القيم العليا؟ بل كيف يمكننا ان نعرف ما اذا كان مفهوم القيمة الكامنة ذا تطبيق على الاطلاق؟ حتى الآن ليست لدينا اجوبة شافية ومقنعة عن هذه الاسئلة. ان عدم توافر اجوبة كهذه ينعكس بصورة واضحة في الخلافات التي ما زالت قائمة بين فلاسفة الاخلاق الغائيين بخصوص ما اذا كان مذهب المنفعة الهيدوني، ام مذهب المنفعة المثالي Ideal Utilitarianism هو المذهب المسوغ، من وجهة نظر فلسفية^(٢). كذلك فإنه ينعكس في عدم وجود اتفاق بين الغائيين حول الطريقة او طبيعة الأدلة التي يمكن ان توصلنا الى معرفة اي نوع من الاشياء يتصف بالقيمة الكامنة او الخير الكامن. ان عدم وجود اتفاق كهذا، كما سنبين بعد حين، ينم عن اكثر من تعرض الغائيين لصعوبات وقتية قد يستطيعون تجاوزها مع مرور الوقت، بل انه ينم عن صعوبات من النوع النظري والمنطقي الذي يعرض الموقف الغائي نفسه للتهديد في الصميم.

حتى نفهم الاسباب التي تدعونا الى تبني الموقف الاخير، لنتناول بالتحليل والنقد واحدا واحدا الاجوبة المحتملة عن السؤال: كيف نعرف ما هي الاشياء ذات القيمة الكامنة او الخير الكامن؟ ان الاجوبة المحتملة عن هذا السؤال تتلخص في ثلاثة اجوبة اساسية: الجواب الاول مؤداه ان معرفة ما هي الاشياء ذات القيمة الكامنة او الخير الكامن ليست معرفة استدلالية. ان كون شيء من

(٢) الفرق بين المذهبين يكمن في ان الهيدوني يقصر الاشياء ذات القيمة الكامنة على اللذة (بنشام وأتباعه) بينما المثالي (جي. إي. مور، مثلا) تعددي، اي يفترض ان هناك، بالاضافة الى اللذة، اشياء كثيرة ذات قيمة كامنة، كالمعرفة، والعدالة والصدقة والحرية انظر:

G. E. Moore Principia Ethica, Cambridge University Press 1929, chap. 6;

Brandt, Ethical Theory, Prentice-Hall, Inc., 1959, chaps. 12-13

نوع معين ذا قيمة كامنة هو واقعة ندركها بصورة مباشرة. والجواب الثاني المحتمل هنا هو الجواب الذي يجعل معرفتنا لما هو نوع الاشياء التي يمكن ان نسد اليها قيمة كامنة منوطة بصورة كلية بمعرفتنا لما يشكل التعريف الصحيح لبعض الالفاظ او التعابير اللغوية. والجواب الثالث المحتمل عن سؤالنا هو الذي يتلخص في القول ان كون شيء من نوع معين ذا قيمة كامنة امر يمكن ان يعرف فقط عن طريق الأدلة التجريبية غير المباشرة، اي على نحو استقرائي. ان المعرفة المطلوبة هنا هي معرفة سيكولوجية، على وجه التحديد، وليست معرفة فوق تجريبية من اي نوع كان.

الجواب الاول المحتمل، كما هو واضح، هو جواب بعض الحدسيين في الاخلاق^(٣). ان الفلاسفة الحدسيين في فلسفة الاخلاق غير متفقين بخصوص ما الذي يشكل الموضوع الاخير للمعرفة الحدسية او المعرفة الخلقية المباشرة. فإن بعضهم - جي. إي. مور، مثلاً، - يعتقد ان ما نحدسه بصورة مباشرة هو الكيفيات الخلقية ذاتها، كالخيرية الكامنة للشيء، بينما يعتقد بعضهم الآخر - كروس، مثلاً، - ان ما يشكل موضوع حدسنا او معرفتنا الخلقية المباشرة هو علاقة من نوع معين، علاقة بين كون فعل من نوع معين وليس من نوع آخر وكونه فعلاً واجباً من الوجهة الخلقية. وهناك فلاسفة حدسيون يذهبون الى الاعتقاد ان ما يشكل الموضوع الاخير للمعرفة الحدسية، على مستوى الاخلاق، هو المبادئ الاساسية للاخلاق، اي المبادئ التي تشكل المعايير النهائية للأخلاق^(٤). لسنا معنيين هنا بكل هذه المواقف الحدسية، بل فقط بالموقف الاول منها. ستكون لنا فيما بعد عودة للموقفين الثاني والثالث.

(٣) من الممثلين المرموقين لهذا الموقف برايس وريد ومور. انظر على التوالي: Richard Price, *Review of the Principal Questions of Morals*, (Oxford, 1879), II, pp. 105-184; Thomas Reid, *Essays on the Powers of the Human Mind*, (Edinburgh: Bell and Bradfute, 1808), G.E. Moore *Philosophical Studies*, (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1948), chap. 8.

(٤) ان هذا الموقف نجده لدى سيدجويك الذي اعتقد ان الحقائق الخلقية التي تشكل موضوع المعرفة العقلية المباشرة هي من النوع الذي تعبر عنه المبادئ الخلقية المجردة. انظر:

Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, (Seventh ed.) The Macmillan co., 1907, pp. 23-38.

لننتقل، اذاً، الى معالجة الموقف الاول. ان الحدسين الذين يتبنون هذا الموقف في فلسفة الاخلاق، كالفيلسوف الانجليزي المعاصر مور، يفترضون ان كون شيء معين ذا قيمة كامنة يشكل واقعة اساسية، بمعنى كونها واقعة لا يمكن استنباطها او استقراؤها من اي واقعة او مجموعة من الوقائع سواها وان ادراك هذه الواقعة، لذلك، هو ادراك مباشر يتم عن طريق ملكة خاصة لدينا هي ما صار يعرف بالحدس. ان هذا الموقف ينطوي على انطولوجيا معينة، اذ انه يفترض ان القيم موجودة بمعنى من المعاني، اي انها جزء من العالم الموضوعي. وهو يفترض ايضا وجود تماثل تام بين ادراكنا للوقائع الاساسية التي تنتمي الى الواقع الطبيعي او التجريبي وادراكنا للوقائع الاساسية التي يفترض انها تنتمي الى عالم القيم. فمثلما الوقائع السابقة تدرك بصورة مباشرة عن طريق ملكات معينة هي الحواس (كادراكنا، مثلا، واقعة كون شيء ما ابيض اللون او ساخنا او ناعم الملمس او حلو المذاق)، كذلك هي الحال بالنسبة للوقائع التي تنتمي الى عالم القيم، فإنها تدرك بصورة مباشرة عن طريق ملكة معينة هي الحدس. الفرق، اذاً، بين الحالتين يكمن في ان الحواس ليست ما يمكن ان يشكل في الحالة الاخيرة الواسطة لادراكنا للوقائع المعنية، لانها ليست وقائع طبيعية او تجريبية، كما هي في الحالة السابقة.

ان الموقف الحدسي هو، اذاً، موقف لا طبائعي في الاخلاق^(٥). ان الاطروحة الاولى التي ينطلق منها هي ان المحمولات الخلقية لا يمكن تعريفها بواسطة اللجوء الى محمولات غير خلقية. فان نقول، مثلا، ان فعلا ما واجب خلقيا هو ان نقول شيئا لا يمكن منطقيا تحويله الى قول مثل قولنا ان الفعل المعني يقود الى نتائج من نوع او آخر او قولنا ان هذا الفعل هو من النوع الذي يأمر الله بفعله او ما اشبه ذلك. باختصار، انه ليس بامكاننا ان نحوله الى قول لا يحتوي على محمولات خلقية. وهذا بدوره يعني ان الاقوال الخلقية ليست اقوالا تجريبية او لاهوتية وغير ذلك. انها اقوال لا تقبل الرد، حتى نظريا، الى اقوال غير خلقية (اي اقوال لا تحتوي على محمولات خلقية). ولكن اذا اضعنا الآن افتراض

(٥) للمزيد من المعلومات عن اللابطائعية في الاخلاق Ethical Non-Naturalism ولتفنيدها، انظر:

Richard Brandt, Op. cit., chap 8, and P.W. Taylor (ed.) *The Moral Judgment*, (Prentice-Hall Inc., 1963), pp. 1-56.

اللاطباعي ان هذه الاقوال هي من النوع الذي يمكن ان يكون صادقا او كاذبا وأنها ليست تحليلية او تحصيل حاصل، بل ذات مدلول واقعي، اذن لا يبقى امامنا سوى ان نستنتج بأن المحمولات الخلقية لا يمكن ان تشير سوى الى صفات لا تخضع معرفتنا لها لمقتضيات الملاحظة التجريبية حتى من حيث المبدأ. فلو كانت تشير الى صفات تجريبية - اي لو كانت هذه هي وظيفتها الاساسية - لكان بإمكاننا ان نجد معادلا تجريبيا لكل حكم خلقي. ولكن هذا تماما ما لا يمكننا ايجاده.

ان المسألة الاخيرة تنقلنا الى الاطروحة الثانية التي ينطلق منها اللاطباعي، الا وهي ان المحمولات الخلقية تشير الى صفات موضوعية من نوع ما. فكما رأينا في معرض تناولنا لافكار جون مكي في فصل سابق، ان الموقف اللاطباعي في الاخلاق يفترض ان الحرية الخلقية الكامنة لفعل من الافعال او الطابع الالزامي له صفة كامنة فيه وليس شيئا يضاف عليه من الخارج. بمعنى آخر، ان تعابير مثل "حسن خلقيا" و"الزامي خلقيا" تشير الى الواقع الموضوعي، مثلما تشير اليه تعابير مثل "أحمر" و"ساخن" و"ممتد" وغيرها مما نستعمله للإشارة الى الصفات الفيزيكية. الفرق بين الحالتين يكمن في ان ما نشير اليه في الحالة الاخيرة ينتمي الى عالم المحسوسات، وبالتالي فإننا ندركه عن طريق الملاحظة الحسية، بينما ما نشير اليه في الحالة السابقة، وان كان جزءا من الواقع الموضوعي، الا انه ليس من قبيل العلاقات الحسية ولا يدرك، بالتالي، عن طريق الملاحظة الحسية.

ما الذي يقود اللاطباعي الى الاطروحة الثانية والى الموقف الانطولوجي الذي تنطوي عليه؟ ان الاعتبار الاساسي الذي يقوده الى هذه الاطروحة، كما نبهنا ريتشارد براندت، هو اعتقاده الراسخ الذي اشرنا اليه في معرض معالجتنا لاطروحته الاولى. وهذا الاعتقاد مؤداه ان الاقوال الخلقية هي، من جهة، من النوع الذي يمكن ان يكون صادقا او كاذبا، ولكنها، من جهة ثانية، ليست من النوع التحليلي، او من النوع الذي، اذا صدق او كذب، يكون صادقا او كاذبا بالضرورة المنطقية^(٦). اذن فإنها اقوال من النوع الذي له مدلول موضوعي او واقعي، اي من النوع الذي اذا صدق، فإنما يصدق على العالم الموضوعي. ولكن من الواضح هنا انه لا يمكنها ان تكون ذات مدلول موضوعي او واقعي بالمعنى الذي يعنينا هنا، اذا لم تشر محمولاتها الى العالم الموضوعي بأي معنى من المعاني.

(٦) أنظر: R. Brandt, Op. cit., p. 184

ويدون افتراضنا امكان وجود صفات خلقية تنتمي الى العالم الموضوعي، فإنه لن يكون ثمة معنى لقولنا ان المحمولات الخلقية تشير الى العالم الموضوعي، وبالتالي، لقولنا ان الاقوال الخلقية هي من النوع الذي يمكن ان يصدق على العالم الموضوعي.

ان الاطروحة الثالثة التي يقوم عليها موقف اللابنائي هي ان المعرفة الخلقية ماثلة للمعرفة التجريبية في أنها، كالاخيرة، يمكن ردها، من حيث المبدأ، الى معرفتنا لمجموعة من الوقائع الاساسية التي تشكل موضوعا للمعرفة المباشرة. والمقصود بالواقعة الاساسية هنا انها الواقعة التي تشكل نهاية التحليل، على المستوى الاستمولوجي. انها، اذاً، ما نشق منه معرفتنا للوقائع الاخرى للعالم الموضوعي وما لا نحتاج لمعرفة له لان نشق منه معرفتنا لأي واقعة او مجموعة من الوقائع سواه. من الواضح هنا ان مفهوم الواقعة الاساسية يرتبط بمفهوم المعرفة المباشرة. فالمعرفة المباشرة (اي المعرفة غير الاستدلالية) هي اعتقاد مسوغ بصورة كافية او تامة وان لم يوجد اي اعتقاد آخر مستقل عنه مسوغ له^(٧). ان هذا التعريف يجعل من الواضح ان الوقائع الاساسية وحدها يمكن ان تشكل موضوعات المعرفة المباشرة. ولذلك فإن الوقائع الخلقية التي يمكن حسابها نهاية التحليل على مستوى المعرفة الخلقية هي وقائع من النوع الذي يشكل موضوعا للمعرفة المباشرة. من الواضح طبعاً ان كون الواقعة الخلقية ليست واقعة تجريبية بأي معنى من المعاني يجعل معرفتنا لها خارج اطار الملاحظة التجريبية ويحتم علينا، في نظر اللابنائي، ان نجعل معرفتنا للوقائع الخلقية الاساسية منوطة بحدسنا المباشر لها.

ان التماثل بين المعرفة الخلقية والمعرفة التجريبية، بناء على الموقف اللابنائي، لا يقف عند حد كون المعرفة في الحالتين مشتقة من معرفتنا لوقائع اساسية ندركها بصورة مباشرة، بل انه يتخطى ذلك الى كون المعرفة المباشرة في الحالتين هي معرفة لوقائع ذات مكونات بسيطة من الوجهة المنطقية. فإن الامثلة التي تعطى عادة للوقائع التجريبية التي يفترض اننا ندركها عن طريق التجربة المباشرة هي التي نعبّر عنها بواسطة قضايا من النوع التالي: "هذا ساخن"، او

(٧) انظر: عادل ضاهر "معرفة"، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الاول (بيروت، معهد الانماء العربي ١٩٨٦)، ص ٧٦١.

"هذا أصفر" أو "هذا على يسار ذاك"^(٨). ان ما تحتوي عليه هذه القضايا يفترض فيه الا يتجاوز ما هو بسيط منطقيا. والمقصود بالبساطة المنطقية هنا عدم القابلية للتحليل او التعريف، بالمعنى التحليلي للتعريف. فإن الامثلة السابقة، اذا فهمناها كما أراد برتراند رسل منا ان نفهمها، لا تحتوي سوى على حدود بسيطة مثل "هذا" و"ساخن" و"أصفر" و"على يسار" وهي غير قابلة للتحليل او التعريف المنطقي^(٩). ان هذا ما ينطبق تماما، في نظر اللابنائي، على أقوال خلقية، مثل قولنا "هذا حسن خلقيا" أو "هذا قبيح خلقيا" أو "هذا افضل من ذاك من الوجهة الخلقية" وما اشبه ذلك. هنا ايضا نحن ازاء اقوال لا تحتوي سوى على حدود لا تقبل التحليل المنطقي مثل "حسن خلقيا" و"قبيح خلقيا" وغير ذلك. يتضح هنا ان المحمولات الخلقية الاساسية ليست فقط، كما هو متضمن في الاطروحة الاولى للابنائي، غير قابلة لان تعرف بواسطة محمولات غير خلقية، بل انها، بالاضافة الى هذا، غير قابلة للتعريف على الاطلاق. انها، حسب رأي جي. إي. مور، محمولات بسيطة وغير قابلة للتحليل^(١٠).

ان الموقف اللابنائي، كما هو واضح من شرحنا السابق، هو، اذاً، موقف يقضي بالنظر الى المحمولات التي نجدتها في الاقوال الخلقية التي تعبر عما يعتبره اللابنائي وقائع خلقية اساسية على انها محمولات غير قابلة للتحليل المنطقي. انها محمولات اساسية بمعنى ان كل المحمولات الخلقية الاخرى تعرف بواسطة ولكنها هي ذاتها لا تقبل التعريف لا بواسطة محمولات خلقية سواها ولا بواسطة محمولات غير خلقية. ان هذا الموقف يجعل من الاخلاق نسقا مغلقا على ذاته، لا يتقاطع لا مع الدين ولا مع العلم ولا مع اي نسق آخر غير خلقي. قد يختلف اللابنائيون حول ما الذي يشكل المحمولات الخلقية الاساسية، وبالتالي

(٨) هذه الامثلة هي من النوع الذي اعتبره الذريون المنطقيون قضايا ذرية وما اسماه الوضعيون المنطقيون فيما بعد "قضايا بروتوكولية". انظر:

Bertrand Russell, "Logical Atomism" in W. F. Alston and G. Nakhnikian (eds.), *Readings in Twentieth Century Philosophy*, (The Free Press of Glencoe, 1963), pp. 318-327; R. Carnap, "The Physical Language as the Universal Language of Science", *Ibid.*, pp. 401-404.

(٩) أنظر: B. Russell, Op. cit., pp. 307-317.

(١٠) G. E. Moore, "Goodness as a Simple Property", in P.W. Taylor (ed.), *Problems of Moral Philosophy*, second ed. (Dickenson, Publishing co., Inc., 1972), p. 363.

الوقائع الخلقية الاساسية^(١١). ولكن لا يمكن ان يحصل اي خلاف فيما بينهم حول كون بعض المحمولات الخلقية اساسيا (ولا يمكن، بالتالي، تحليله منطقيا)، وكونه ما نشق منه المحمولات الخلقية الاخرى، مثلما لا يمكن ان يحصل اي خلاف فيما بينهم حول كون بعض الوقائع الخلقية اساسيا وكونه ما نشق منه معرفتنا لكل الحقائق الخلقية الاخرى.

نأتي اخيرا الى الاطروحة الرابعة التي ينطلق منها اللابنائي، الا وهي الاطروحة الانطولوجية القائلة ان هناك بالفعل صفات خلقية تنتمي الى الواقع الموضوعي. فلا يكفي، كما رأينا من خلال تحليلنا لوجهة نظر ماكي في فصل سابق، ان نفترض ان حدود المحمولات الخلقية تشير الى صفات موضوعية أو أن نفترض ان الاقوال الخلقية ذات مدلول واقعي، لان افتراضا كهذا لا يتعارض منطقيا مع عدم وجود صفات خلقية موضوعية او وقائع خلقية^(١٢). ان افتراضا كهذا، لا شك، يدفعنا في اتجاه الاطروحة الرابعة (اي الاطروحة الانطولوجية)، لأنه يصبح عديم القيمة ما لم يتم على الاقل على افتراض امكان وجود صفات خلقية موضوعية. لا معنى لأن يقول واحدنا ان تعبيرا ما يشير الى صفة ما في العالم الموضوعي في الوقت الذي يفترض فيه هذا الشخص الاستحالة المنطقية لوجود صفات من النوع الذي يفترض ان يشير اليه التعبير المعني. فإن هذا يكون بمثابة القول ان التعبير المعني يشير الى ما لا يمكن الاشارة اليه، وهذا القول عديم المعنى. اذن، من الواضح ان قول الحدسي او اللابنائي ان حدود المحمولات الخلقية تشير الى صفات موضوعية لا معنى له اذا لم يفترض مقدما، على الاقل،

(١١) قد نجد بعضهم، مثلا، يعتبر "حسن خلقيا" المحمول الاساسي في الاخلاق، بينما نجد آخرين بينهم يعتبرون "الزامي خلقيا" او "حق خلقيا" هو هذا المحمول الاساسي انظر:

R. Brandt, op. cit., p. 185.

(١٢) ان ماكي، كما رأينا، (انظر الفصل الرابع) اعتقد ان القضايا الخلقية انما تستعمل للاشارة الى الواقع الموضوعي واسناد صفات اليه. غير انه نفى وجود صفات كهذه واعتبر تبعا لذلك ان كل القضايا الخلقية كاذبة. بالاضافة الى ماكي، نجد ريتشارد روبنسون يصر على ان الحدود الخلقية تشير الى صفات لا تقبل التحليل نسندا الى افعال او اشياء معينة موجودة باستقلال عنا. ولكن هذا الاستعمال الوصفي لها ينطوي على خطأ، لانه، في نظره، لا وجود لصفات كهذه انظر:

Richard Robinson, "The Emotive Theory of Ethics, "Aristotelian Society, supplementary Volume, XXII, 1948, pp. 83-84.

امكان وجود صفات كهذه. ولكن ان يفترض امكان وجود صفات كهذه امر لا يتعارض منطقيا مع عدم وجودها. من هنا يتضح كيف انه لا يمكن للطبائي ان يكتفي بالاطروحات الثلاث السابقة وأنه مضطر لتبني الاطروحة الرابعة، اي الاطروحة الانطولوجية.

ان الموقف اللابطائي في الاخلاق، كما شرحناه، يواجه شتى الاعتراضات. فإنه، من جهة، يقوم على ابستمولوجيا خاطئة، لانه بالاضافة الى افتراضه امكان الحصول على معرفة حدسية، يصر على وجود تماثل وثيق بين المعرفة الخلقية المباشرة والمعرفة التجريبية المباشرة. وهو، من جهة ثانية، يقوم على انطولوجيا خاطئة، لأنه يفترض وجود عالم للقيم مستقل عن الانسان ومنفصل عن العالم المادي.

لبدأ باعتراضاتنا على الابستمولوجيا اللابطائية. ان اهم المسلمات الابستمولوجية للابطائي، كما بينا، أن المعرفة الخلقية ماثلة للمعرفة التجريبية في كونها ترتد، في نهاية التحليل، الى معرفة مباشرة لوقائع اساسية معينة. الفرق الجوهرى بين هذين النوعين المتماثلين من المعرفة يكمن في ان الحواس هي الاداة الاساسية لحصولنا على معرفة مباشرة لوقائع التجربة الاساسية، بينما الحدس، وليس الحواس، هو وسيلتنا الاساسية لحصولنا على معرفة مباشرة للوقائع الخلقية الاساسية. ان أول مسألة لا بد من ان تستأثر باهتمامنا في هذا الموقف هي المسألة المتعلقة بمفهوم المعرفة الحدسية. ان التساؤلات التي يمكن طرحها حول هذا المفهوم كثيرة، ولكننا سنركز على اهمها. من أهم هذه التساؤلات تساؤلنا حول امكان التمييز بين المعرفة الحدسية الاصيلية والمعرفة الحدسية المزيفة. بدون وجود معيار للتمييز بين الاثنين، يصير من غير المجدي، بل خاليا من المعنى تماما، كلامنا على المعرفة الحدسية وامكان الحصول عليها. من التساؤلات الاخرى المهمة التي سنطرحها هو تساؤلنا عما عساه يكون الموضوع المحدد لحدسنا الخلقى. هل هو الصفة الخلقية بمعزل عن صفات الموضوع غير الخلقية أم الصفة الخلقية بما هي صفة مرتبطة، على نحو او آخر، بالصفات الاخرى للموضوع؟ وسنحاول ان نين، كائنا ما كان جواب اللابطائي، انه سيجد نفسه في مأزق يصعب عليه الخروج منه^(١٣). التساؤل الثالث هو عما اذا كان هناك بالفعل تماثل بين الصفات

(١٣) المسألة الاساسية هنا هي ان المعرفة الخلقية للصفات الخلقية لا يمكن ان تكون مباشرة، لان الصفات الخلقية على افتراض وجودها طبعا - تعتمد على الصفات غير =

الخلقية الاساسية والصفات التجريبية الاساسية، اي تماثل بين معرفتنا لما يعنيه، مثلاً، كون فعل يتصف بالخيرية وما يعنيه كون جسم أصفر اللون او ساخن. ان المسألة الاساسية التي يثيرها تساؤلنا الاول تتعلق بوجود خلل اساسي في الموقف الاستمولوجي للطبائي. ان هذا الخلل الاساسي يكمن في انه لا يمكننا التمييز بين الحدس الحقيقي او الاصيل والحدس المزيف. ولذلك ففي الحالات التي نجد فيها تعارضاً بين الحدس الخلقي لشخص والحدس الخلقي لشخص آخر، لن يكون بوسعنا ان نبين، من حيث المبدأ، من يمتلك الحدس الصحيح ومن لا يمتلكه.

حتى نفهم ما هي المشكلة الاستمولوجية التي نثيرها، لنفترض ان شخصاً ادعى انه يدرك حدسيا ان العدالة ذات قيمة كامنة، بينما شخص آخر، كالفيلسوف جون ستيوارت مل او جرمي بنتام، اعترض على الادعاء الاخير، مدعياً هو بدوره ان العدالة هي ذات قيمة وسيلية فقط وانه، بالتالي، لا يحسد ما يدعي الشخص السابق انه يحدسه. ليس مل وبنتام طبعاً من الفلاسفة الحدسيين، ونحن هنا نفترض فقط على سبيل الجدل ان ما ادعاه واحدهما هو ان ما يحدسه هو ان العدالة ليست ذات قيمة كامنة. في هذه الحالة، كيف نقرر من حدسه صحيح؟ ان الاجابة عن هذا السؤال مسألة على درجة عالية من الاهمية لاغراض اللطبائي الاستمولوجية، لانه بدون وجود معيار للتمييز في حالات كالتى تعيننا هنا بين الحدس الصحيح او الاصيل والحدس غير الصحيح او المزيف، لن يكون بإمكاننا ان نقرر، حتى من حيث المبدأ، من يمتلك معرفة خلقية ومن لا يمتلك معرفة خلقية.

للاجابة عن السؤال الذي نطرحه، لا يمكن للطبائي ان يلجأ الى معيار مستقل عن الحدس. يجب ألا ننسى هنا ان الموقف اللطبائي، بما هو موقف استمولوجي، يفترض ان الصفات او الوقائع الخلقية التي ندركها حدسيا هي صفات او وقائع اساسية بمعنى انه لا يمكن ان نشق معرفتنا لها من معرفتنا لصفات او وقائع اخرى. بمعنى آخر، لا يمكن ان توجد على مستوى الاخلاق معرفة سابقة منطقياً على المعرفة الخلقية الحدسية، وبالتالي لا يمكننا اللجوء الى

= الخلقية. وهكذا فإن ما يشكل موضوع الحدس هو علاقة بين الخلقي وغير الخلقي، وليس الخلقي في ذاته. انظر:

R. Brandt, Op. cit., pp. 190-191.

وقائع لا ندرکها حدسيا لنبنی علیها حکما بخصوص من یمتلك الحدس الصحیح ومن حدسه مزیف فی الحالات التي یحصل فیها تعارض بین حدسین خلقیین. فإذا کان الحدس هو الأساس الآخر للمعرفة الخلقیة، اذا فلا اهمیة، من الوجهة الاستمولوجیة، لاعتبارات - ای اعتبارات - مستقلة عن الحدس الخلقی لغرض الحصول علی معرفة خلقیة او لغرض الحسم فی الحالات التي یحصل فیها خلاف حول مسألة خلقیة ما.

قد یلجأ اللاطبائعی هنا الی حجة من حجتین لمعالجة المشكلة التي نثرها. قد یصر علی ان الحالات التي یحصل فیها خلاف حول مسألة تتصل بالاخلاق لیست ابدا خلافات حول قضايا خلقیة اساسیة، وبالتالي فهي لیست ابدا نتیجة تعارض فی الحدوس الخلقیة للفرقاء. او قد یعترف بإمكان حصول تعارض فی الحدوس الخلقیة و، مع ذلك، لا یجد اننا بحاجة للجوء الی ما هو مستقل عن الحدس حتی نقرر من حدسه اصیل ومن حدسه مزیف. فقد یصر علی ان المعیار الذي یمجب اللجوء الیه هنا هو معیار الاتفاق، ای اتفاق اکثریة الحدوس الخلقیة.

لنعالج فی البداية الحجة الأولى. یعتقد بعض اللاطبائعیین ان ما یمظهر فی مظهر خلاف خلقی اساسی بین شخص وآخر هو فی حقیقته خلاف حول شيء آخر. فإن خلافات من النوع الذي یتعلق بأمور خلقیة، فی رأي بلانشارد، تنطوي دائما علی وحدة فی القیم الأساسیة للفرقاء غیر ظاهرة لهم^(١٤). ان ما یعنیه هذا، علی وجه التحدیله، هو انها فی واقع الامر خلافات حول مسائل غیر خلقیة ولكنها تحجب الاتفاق بین الفرقاء حول القیم الأساسیة فتظهر هذه الخلافات وكأنها خلافات خلقیة، ای خلافات حول القیم الخلقیة الأساسیة. ان نتیجة المترتبة علی هذا الموقف هي انه لو اتفق الفرقاء فی حالات کالتي تعیننا هنا حول کل الشؤون غیر الخلقیة التي قد تكون مدار خلاف فیما بینهم، لما بقی هناك ای شيء یمتثلون حوله. ان هناك فی الواقع نتیجة أعم ترتب علی هذا الموقف، الا وهي انه فی حالة عدم وجود ای خلافات غیر خلقیة بین البشر، لا یمکن ان توجد بینهم ای خلافات خلقیة.

فی تقییمنا لهذه الحجة، علینا ان نفهم کیف یمجب ان تؤول نتیجة الاخیرة المترتبة علیها. فعندما نقول مع اللاطبائعیین الذين یلجأون الی هذه الحجة لا

Brand Blanshard, "Personal Ethics", in Preface to Philosophy, ed. by W. P. Tol-
ley, (New York: Macmillan co., 1946), p. 126.

يمكن ان توجد خلافات خلقية (اي خلافات حول القضايا الاساسية في الاخلاق) في حالة اتفاقهم حول كل الشؤون غير الخلقية، فكيف علينا ان نفهم التعبير "لا يمكن" في هذه الحالة؟ هل هو يستعمل هنا للدلالة على وجود استحالة منطقية ام استحالة واقعية؟ اذا كان المقصود به التعبير عن استحالة منطقية، اذن فإن علينا ان نؤول القول الاخير على انه يعبر عن حقيقة ضرورية منطقيا، والا فإن علينا ان نؤوله على انه يعبر عن حقيقة واقعية. ولكن كائنا ما كان التأويل المناسب هنا، فإن حجة اللابائعي ستكون هي الضحية. فإذا اخذنا بالتأويل الاول، فإن علينا ان نقول انه امر متناقض منطقيا ان يتفق شخصان حول كل الشؤون غير الخلقية وألا يتفقا حول الشؤون الخلقية. ولكن هذا القول الاخير مرفوض بصورة قاطعة. فإن وجود حالات تبدو في ظاهرها حالات لخلافات حول قضايا اساسية في الاخلاق يضع موضع تساؤل الموقف الذي يقضي بعدم امكان وجود حالات كهذه، اي انه يجعل من المحتمل، ولو لدرجة ضئيلة، وجود حالة واحدة، على الاقل، يكون فيها الخلاف خلافا حول قضية اساسية في الاخلاق. وهذا، بدوره، يعني انه لا تناقض منطقيا في قولنا انه توجد حالة واحدة على الاقل يكون فيها الخلاف خلافا حول قضية اساسية ما في الاخلاق^(١٥). ولكن من الواضح ايضا ان الامكان المنطقي لوجود حالة كهذه لا يمكن ان يتأثر بأي معنى من المعاني بوجود او عدم وجود خلافات حول القضايا غير الخلقية بين الفرقاء، لان العلاقة بين هذين النوعين من الخلافات، باعتراف اللابائعي نفسه، لا تتجاوز كونها علاقة عارضة، وبالتالي فإنها ليست علاقة منطقية. لا مهرب، اذا، من الاستنتاج بأنه اذا كان ممكنا منطقيا ان توجد حالة واحدة، على الاقل، يكون فيها الخلاف خلافا حول قضية خلقية اساسية ما، اذن لا تناقض في قولنا ان الفرقاء في هذه الحالة متفقون حول كل الشؤون غير الخلقية ومع ذلك فإنهم غير متفقين حول القضايا الخلقية الاساسية.

ولكن حتى لو سلمنا بأن هناك استحالة منطقية في ان يتفق الفرقاء حول الامور غير الخلقية دون ان يتفقوا حول الامور الخلقية، فإن هذا لن ينقل موقف اللابائعي الذي يتبنى الحجة التي تشكل مدار نقاشنا هنا. فقد يكون في موقف

(١٥) ان عدم التناقض المنطقي في هذا القول نابع في الواقع من كونه يعبر عن قضية ذات مدلول وجودي. ان هذه القضايا لا يمكن ان تكون ضرورية منطقيا. انظر: عادل ضاهر، "الوجود الالهي والضرورة المنطقية" مجلة الباحث، ١٩٨٣.

الطبايعي في الاخلاق، لا موقف اللاطبايعي، التفسير الاصوب لهذه الاستحالة. فالطبايعي، كما سنيين في قسم آخر من هذه الدراسة، لا يعترف بوجود حقائق خلقية مستقلة، بل انه يصر على ان ما نحسبه عادة حقائق خلقية ما هو الا حقائق واقعية في ثوب خلقي. واذا صح هذا التحليل، اذن فإن الاتفاق في كل الاحكام الواقعية التي لا تحتوي على محمولات خلقية ما هو في حقيقته سوى اتفاق ايضا حول كل الامور الخلقية. فاذا اتفقت كل احكامنا التي لا تحتوي على محمولات خلقية، فإنه يستحيل منطقيا، في نظر الطبايعي، الا تتفق احكامنا التي تحتوي على محمولات خلقية، لأن الاخيرة يمكن ردها منطقيا الى احكام تنتمي الى الفئة السابقة. اذن فإن تسليمنا، على سبيل الجدل، باستحالة عدم اتفاق الفرقاء حول الامور الخلقية في حالة اتفاقهم حول كل الامور غير الخلقية قد يجد مسوغه في موقف الطبايعي، لا موقف اللاطبايعي بالضرورة. وهذا يعني ان تسليمنا هذا قد يعني ان موقف الطبايعي، لا موقف اللاطبايعي، هو الموقف المصيب، وبالتالي يبين فشل الحجة التي تشكل مدار نقاشنا هنا.

لو اخذنا الآن بالتأويل الثاني للقول باستحالة ان يتفق الفرقاء حول كل الامور غير الخلقية دون ان يتفقوا حول الامور الخلقية، اي لو افترضنا ان الاستحالة المقصودة هنا هي مجرد استحالة واقعية، فلن يقربنا هذا قيد أمثلة من البرهنة على موقف اللاطبايعي. فاذا اخذنا في الاعتبار ان الاتفاق حول الامور غير الخلقية ليس هو الذي يفسر، في نظر اللاطبايعي، الاتفاق في الحدوس الخلقية، اذن فإن الاستحالة الواقعية المشار اليها هي الاستحالة الواقعية لحصول خلاف حول القضايا الاساسية في الاخلاق، وليست استحالة لعدم وصول الفرقاء الى موقف خلقي واحد نتيجة اتفاقهم حول الامور غير الخلقية. واذا كان هذا ما يجب ان نفهمه بهذه الاستحالة، اذن ما علينا ان نقوله هو انه في كل حالة يبدو فيها ان هناك خلافا بين فريقين او اكثر حول قضية اساسية في الاخلاق، سنجد، اذا أمعنا النظر مليا في طبيعة هذا الخلاف، أنه خلاف غير خلقي في ثوب خلقي، لانه لا يمكن واقعا ان يختلف اثنان حول القضايا الاساسية في الاخلاق. ان القول الاخير معرض لاعتراضين اساسيين. الاعتراض الاول هو ان هناك حالات يبدو فيها ان الخلاف بين فريقين هو في حقيقة امره خلاف حول قضية اساسية في الاخلاق. انه من النوع الذي لا يختلف فيه الفريقان حول اي شأن غير خلقي له علاقة بموضوع الخلاف، ومع ذلك يصدر عنها حكمان خلقيان

اساسيان متباينان حول موضوع الخلاف. ان الخلاف الذي اشرنا اليه سابقا بين الغائبين انفسهم - بين مل ومور، مثلا، - حول ما اذا كانت السعادة وحدها ذات قيمة كامنة هو خلاف من النوع الذي نشير اليه في اعتراضنا. فهنا لا يبدو ان هناك اي اختلاف بين موقفى الفريقين من الامور التي تتصل بالسعادة وتقع خارج الاخلاق، ولذلك فإن الخلاف، مهما حاول اللطائعي، لا يمكن تصويره على انه خلاف حول قضايا لا تمس اساسيات الاخلاق، اي على انه، مثلا، خلاف حول ما اذا كان الناس بالفعل يثمنون السعادة وحدها لذاتها ام انهم يثمنون ايضا اشياء لذاتها كالعدالة والصداقة وغير ذلك. ان هذا ينطبق بصورة أوضح على الخلاف بين الحدسيين انفسهم حول ما الذي يشكل الصفة الخلقية الاساسية. خذ، مثلا، الخلاف بين مور وروس حول ما اذا كانت الصفة الخلقية الاساسية هي صفة الخيرية، كما يدعي مور ام صفة كون الفعل الزاميا، كما يدعي روس، في مجاراته لموقف كنت الديونطولوجي^(١٦). ان هذا الخلاف ليس مجرد خلاف ميتا-اخلاقي، كما يبدو للوهلة الاولى، بل انه ايضا خلاف حول قضايا خلقية اساسية. انه، مثلا، خلاف حول ما اذا كان شخص ملزما بالقيام بفعل ما فقط لانه يحقق اكثر ما امكن من القيمة الكامنة لأكبر عدد ممكن من الناس. ان الغائي الذي ينحو نحوا لا طبائعي، كمور، سيميل الى القول ان حدسه يبين الزامية فعل كهذا، بينما ديونطولوجي، كروس، سيصر على ان حدسه لا يظهر له هذا مطلقا. وهنا لا يوجد خلاف على الاطلاق بين الفريقين حول أي من الوقائع التي تتصل بالفعل الذي يشكل موضوع التقييم الخلقي للجانيين. الخلاف هو فقط حول ما اذا كان بيّنا، من الوجهة الحدسية، ان الفعل المعني الزامي ام ليس بيّنا.

الاعتراض الثاني على الادعاء بأنه لا يمكن واقعا ان يختلف اثنان حول القضايا الاساسية في الاخلاق هو ان هذه الاستحالة المزعومة للخلافات الخلقية الاساسية غير قابلة للتفسير على الاطلاق. فإن ما نعرفه عن ملكات الانسان هي انها قد تتعطل لسبب او آخر. وعلى افتراض ان الحدس ملكة من هذه الملكات، فإننا نتوقع ان يحصل فيها عطل بين الحين والآخر، مثلها في ذلك مثل كل ملكاته الاخرى. ولكن الادعاء بأن هناك استحالة واقعية في ان يختلف اثنان حول القضايا الاساسية في الاخلاق هو بمثابة الادعاء بأنه يستحيل واقعا للملكة الحدس

(١٦) يمكن وضع هذا الخلاف على نحو آخر، اي على انه خلاف حول ما اذا كان مفهوم الخير ام مفهوم الحق هو المفهوم الاساسي في الاخلاق. انظر:

W. D. Ross, *The Right and the Good*, (Oxford: Clarendon Press, 1930).

الخلقي ان تتعطل لدى اي شخص في ظل اي ظرف من الظروف. ان ادعاء كهذا الادعاء الاخير مرفوض لاسباب واضحة. فإذا كانت كل ملكاتنا، بما في ذلك ملكاتنا العقلية، معرضة للتعطيل، لسبب او آخر، فما الذي يمكن ان يفسر الاستحالة الواقعية المزعومة لتعطل ملكة الحدس الخلقي؟ فإذا كنا، مثلاً، لا نؤمن الشطط او الزلل، حتى في حالات اعتمادنا على حدسنا الرياضي، فكيف يمكننا هنا ان نفسر استحالة تعرضنا لاي شطط او زلل نتيجة اعتمادنا على حدسنا الخلقي؟ هل يعقل ان توجد ملكة لدينا اكثر وثوقاً من الحدس الرياضي وما عساه يجعلها كذلك؟ ان هذه الاسئلة تثير شكوكاً قوية جداً حول صحة الادعاء بوجود استحالة واقعية في ان يختلف اثنان حول القضايا الاساسية في الاخلاق.

إذا صح تحليلنا السابق، اذن ما يتضح هو انه يمكن واقعيًا، وليس فقط منطقيًا، ان يختلف اثنان حول قضايا اساسية في الاخلاق. وبالتالي فإذا افترضنا، كما يفترض اللطبايعي، ان الحدس هو الاساس الاخير للمعرفة الخلقية، فإن علينا ان نستنتج فوراً ان الحالات التي يختلف فيها فريقان حول قضايا خلقية اساسية هي حالات يكون فيها واحد من الفريقين، على الاقل، ضحية حدس زائف. ولكن هذا يعود بنا الى سؤالنا الاصلي: كيف يمكننا، وبأي معيار، ان نميز بين حدس خلقي اصيل وحدس خلقي زائف دون ان نلجأ الى اي شيء مستقل عن الحدس؟

ان المعيار الذي قد يقترح هنا، كما ذكرنا سابقاً، هو معيار اتفاق اكثرية الحدوس الخلقية. بمعنى آخر، في الحالات التي يحصل فيها تعارض بين حدسين خلقيين اساسيين، بإمكاننا ان نقرر من حدسه مصيب عن طريق لجوئنا الى الحدوس الفعلية للآخرين ومعرفتنا لما اذا كانت على العموم تؤيد او تعزز حدس الفريق الاول ام حدس الفريق الثاني. وإذا وجدنا انها تعزز الاول، مثلاً، فإن هذا يكون كافياً للاستنتاج بأن الفريق الثاني هو المخطيء في حدسه الخلقي، اي هو ذو الحدس الزائف. ولكن هذا المعيار لا يجدي لسبب واضح. فكما نبهنا ستروسون Strawson لا ينفع الادعاء بأن حدوس الآخرين الخلقية تعزز على العموم حدس شخص من الاشخاص وتزيد، بالتالي، من احتمال كون حدسه مصيباً اكثر من الحدس المخالف له، الا اذا افترضنا ان حدوس الآخرين هي على العموم حدوس صائبة او نادراً ما تخطيء. ولكن الدليل الوحيد الذي يمكن ان نلجأ اليه هنا لتسوية الافتراض بأن حدوس الآخرين هي على العموم حدوس

صائبة هو الحدوس الفعلية لهم، أي الحدوس التي لا نعرف بعد أيها أصيل وأيها زائف، أيها مصيب وأيها خاطيء. فيجب ألا ننسى هنا أن مشكلتنا الأساسية هي أننا عندما نبدأ بالحدوس الفعلية للأفراد ونواجه بحالات لا تتفق فيها حدوسهم، تتضح لنا الحاجة إلى معيار لمعرفة الفرق بين الحدس الخلقي الأصيل والحدس الخلقي الزائف، وبالتالي معرفة أي من هذه الحدوس الفعلية صائب وأيها خاطيء^(١٧). إذن لا يمكننا أن نلجأ إلى هذه الحدوس الفعلية ذاتها باعتبارها المعيار الذي نحتاج إليه، إلا وهي الحدوس التي لا نعرف بعد أيها صحيح وأيها خاطيء والتي، لأننا لا نعرف بعد أيها صحيح وأيها خاطيء، فإننا نحتاج إلى معيار للتمييز بين ما هو صحيح وما هو خاطيء بينها.

لنتقل الآن إلى المشكلة الثانية التي يواجهها اللابنائي على المستوى الاستمولوجي. هذه المشكلة، كما بينا سابقاً، هي المشكلة المتعلقة بما يشكل الموضوع المحدد لحدسنا الخلقي. هل هي الصفة الخلقية بمعزل عن صفات الموضوع غير الخلقية أم الصفة الخلقية، بما هي مرتبطة على نحو آخر بالصفات الأخرى للموضوع؟ أول ما يتبادر إلى أذهاننا هنا هو أن الموضوع المباشر للمعرفة الخلقية يجب أن يكون الصفة الخلقية بمعزل عن صفات الموضوع غير الخلقية. فإن اللابنائي، كما اتضح من شرحنا السابق، يفترض وجود تماثل بين ادراك الصفات الحسية البسيطة وادراك الصفات الخلقية البسيطة. ولكن بما أن ادراكنا للون شيء من الأشياء، مثلاً، لا يعتمد على ادراكنا أي صفة من صفاته الأخرى، إذن فحتى يكون ادراكنا لصفة خلقية بسيطة مائلاً للحالة السابقة، يجب ألا يعتمد على ادراكنا أي صفة أخرى للموضوع، أخلاقية كانت أم غير خلقية. وما يعنيه هذه على وجه التحديد هو أن ادراكي الحدسي، مثلاً، لخيرية فعل من الأفعال لا يعتمد على ادراكي لأي صفة أخرى من صفات هذا الفعل، كائنة ما كانت. وبالتالي، فإن الموضوع المباشر لحدسي الخلقي في هذه الحالة، هو خيرية الفعل بمعزل عن صفات الموضوع الأخرى. ولكن من الواضح هنا أنه لا معنى للقول أننا ندرك خيرية فعل من الأفعال بمعزل عن ادراكنا لأي صفة أخرى من صفاته. فإذا لم نكن نعرف، مثلاً، ما هو نوع هذا الفعل، لن يكون بإمكاننا أن نسند إليه أي صفة خلقية. أننا بحاجة لأن نعرف، قبل اسنادنا أي صفة خلقية

(١٧) Peter Strawson, "Ethical Intuitionism: Pro and Con," in *The Moral Judgment*, ed. by P. Taylor, (Prentice-Hall, 1963), pp. 54-55.

الى الفعل، ما اذا كان هذا الفعل، مثلا، فعل اخلال بالوعد ام فعل سرقة ام فعل احسان ام فعل قتل متعمد ام قتل دفاعا عن النفس وغير ذلك مما قد يكون ذا اهمية لاغراض تقييم الفعل خلقيا. وحتى نعرف ما هو نوع الفعل، يجب ان نعرف ما هو بعض صفاته غير الخلقية، اي ان نعرف، مثلا، ما هي النتائج المترتبة على القيام به وما هي الظروف التي احاطت بالفاعل وما هي الشروط الذاتية للفعل وما الى ذلك من امور تتصل بتحديد نوع الفعل، تمهيدا لاصدار حكمنا الخلقى عليه.

يتضح من تحليلنا السابق انه لا وجود لتماثل بين ادراكنا الصفات الحسية البسيطة وادراكنا الصفات الخلقية الاساسية، كما يدعي اللابنائي. ان ما قد يشكل موضوعا مباشرا لمعرفتنا الخلقية، اذا، ليس صفة خلقية ما بمعزل عن صفات الفعل غير الخلقية، بل هذه الصفة الخلقية من حيث انها ترتبط، على نحو او آخر، بصفات الفعل الاخرى. بمعنى آخر، ان ما قد يشكل موضوعا مباشرا لمعرفتنا الخلقية ليس خيرية الفعل بما هي، بل خيرية الفعل بما هو، مثلا، فعل احسان او فعل وفاء بالوعد او فعل ذو نتائج من نوع معين، بدل نتائج من نوع آخر وما اشبه ذلك. اذن فإن الموضوع المباشر للمعرفة الخلقية، على افتراض وجود موضوع مباشر لها، يجب ان يكون واقعة كون الصفة الخلقية تستلزمها بمعنى من المعاني صفاته غير الخلقية او بعض صفاته غير الخلقية^(١٨). ولكن اذا كان اللابنائي يصر، كما رأينا، على ان الصفات الخلقية مستقلة منطقيا عن الصفات غير الخلقية، كائنة ما كانت الصفات الاخيرة، اذن ما معنى ان نقول في هذه الحالة، مع اللابنائي، ان الصفات غير الخلقية للفعل (او بعض هذه الصفات بالاحرى) تستلزم صفته الخلقية واننا قادرون على ادراك هذه العلاقة بين هذين النوعين من الصفات على نحو مباشر؟

اننا في الواقع مواجهون بسؤالين هنا. السؤال الاول هو عن نوع العلاقة التي يمكن ان تقوم بين الصفات الخلقية والصفات غير الخلقية. والسؤال الثاني هو عن امكان ان تكون علاقة من النوع المعني موضوعا لحدس مباشر. لنبدأ بالسؤال الاول. اذا كانت الصفات الخلقية ليست مشتقة منطقيا من

(١٨) هذا في الواقع هو موقف فيلسوف كروس، وهو الموقف الذي صار يرتبط بما يسمى نظرية البصيرة العقلية Rational Insight Theory أنظر:

W. D. Ross, Op. cit., pp. 39,41,114-32.

أنظر ايضا: R. Brandt, Op. cit., pp. 197-201.

الصفات غير الخلقية، كما يدعي اللابنائي، اذن فهل العلاقة بين الصفات غير الخلقية والصفات الخلقية هي علاقة سببية؟ بمعنى آخر، هل وجود صفات غير خلقية من نوع معين لفعل او قرار ما هو ما يفسر سببيا اتصاف هذا الفعل او القرار ايضا بصفة خلقية ما؟ الجواب طبعا يجب ان يكون بالنفي، من زاوية نظر اللابنائي. فإن الصفات الخلقية، في نظره، هي صفات غير حسية، كما رأينا، ولا يمكن، بالتالي، ان تعتمد، من الوجهة السببية، على صفات حسية. والأهم من هذا، انه لا يمكن لعلاقة سببية ان تكون موضوعا لمعرفة مباشرة او حدس مباشر. ان المعرفة السببية هي، بالضرورة، معرفة استدلالية. وهكذا يتضح انه ما دام اللابنائي يصر على ان المعرفة الخلقية هي معرفة حدسية مباشرة، اذن فإنه لا يملك ان يجعل موضوعات هذه المعرفة علاقات سببية من اي نوع. اذن اذا كانت العلاقة بين الصفات الخلقية والصفات غير الخلقية هي الموضوع المباشر للمعرفة الخلقية، فلا يجوز ان نفهم هذه العلاقة على انها ذات طابع سببي.

ولكن اذا لم تكن هذه العلاقة لا ذات طابع منطقي ولا ذات طابع سببي، فما هو، اذا، طابعها الاساسي؟ ان الجواب الوحيد هو انها ذات طابع ضروري كالذي يميز العلاقة بين الموضوع والمحمول في القضايا القبلية غير التحليلية. ان هذا الموقف لا بد من ان يفترض، مع كنط، وجود قضايا تركييبية - قبلية، اي قضايا ضرورية ولكنها، مع ذلك، ليست تحليلية ولا يؤدي نفيها، بالتالي، الى تناقض منطقي. ان افتراضا كهذا، كما يعرف اي دارس مبتدئ للفلسفة، يثير شتى المشكلات الفلسفية، ولكن لا مجال للخوض في هذه الامور هنا. اننا سنفترض، على سبيل الجدل، وجود قضايا تركييبية - قبلية. ولكن، كما سنجد بعد حين، فإن افتراضا كهذا لا يقربنا قيد أنملة من تسوية الموقف الحالي للابنائي الذي يشكل موضوع نقاشنا.

لنفترض، اذاً، وجود قضايا تركييبية - قبلية بالمعنى الكنطي، ولنسأل انفسنا السؤال التالي: هل يمكن لقضية تحمل على فعل او قرار ما صفة خلقية ما بسبب اتصافه بصفات غير خلقية معينة ان تكون قضية تركييبية - قبلية؟ حتى نعرف ما هي الاجابة الصحيحة عن هذا السؤال، لنعد هنا الى ما اعتبره كنط السمات الجوهرية للقضايا التركيبية - القبلية. من هذه السمات الجوهرية الضرورية والشمولية. اذا اخذنا مثلاً من الامثلة الكنطية القضية "ان ما هو ملون هو شيء ممتد في المكان"، فإننا هنا ازاء قضية ضرورية بمعنى انه يستحيل حدسيا تصور

نقيضها، أي تصور شيء ملون غير ممتد في المكان. وإننا أيضا أزاء قضية كلية أو شاملة بمعنى أن العلاقة بين كون شيء ملونا وكونه ممتدا هي علاقة لا بد أن تقوم بين هاتين الصفتين، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، وكائنة ما كانت الصفات الأخرى للشيء الملون، موضوع القضية. وما نريد أن نعرفه الآن هو ما إذا كانت العلاقة بين الصفات الخلقية والصفات غير الخلقية المناسبة ماثلة للعلاقة بين كون الشيء ملونا وكونه ممتدا.

من الأمور التي لا بد من أن تتضح لكل من يتأمل مليا في طبيعة هذه العلاقة أنها لا يمكن أن تقوم بين الصفات الخلقية للفعل أو القرار، كائنا ما كان، وبغض النظر عن صفاته غير الخلقية، إلا إذا توافر الشرطان التاليان: أولا، يجب أن تكون الصفات غير الخلقية من النوع المناسب كأساس لاسناد صفة خلقية من نوع أو آخر إلى الفعل أو القرار. ثانيا، يجب ألا تكون لهذا الفعل أو القرار أي صفات أخرى غير خلقية من النوع الذي، إذا اجتمع مع الصفات المشار إليها في الشرط الأول، لا بد من أن يشكل شرطا كافيا لعدم اسناد الصفة الخلقية المعنية إلى الفعل أو القرار المعني. لن نعني هنا بالمشكلات التي يمكن أن تثار حول الشرط الأول، وبخاصة المشكلات المتعلقة بالمعيار الذي يمكن اللجوء إليه لتقرير ما إذا كانت صفات غير خلقية ما أساسا مناسباً أم لا لاسناد صفة خلقية أو أخرى إلى الموضوع. سنفترض لأغراض معالجتنا أن هذه المشكلات محلولة، بل سنفترض مع اللابائعي، على سبيل الجدال، أن معرفتنا لكون صفة أو مجموعة من الصفات غير الخلقية تشكل أساسا مناسباً لاسناد صفة خلقية ما للموضوع هي معرفة غير استدلالية تقوم على الحدس المباشر. ولكن حتى لو افترضنا هذا، فإن الموضوع المباشر لهذه المعرفة ليس من قبيل العلاقة الضرورية التي يفترض أن تقوم بين الصفات غير الخلقية والصفة الخلقية. فإن الشرط الثاني يظهر بوضوح أنه يمكن أن يكون امتلاك فعل أو قرار لصفات غير خلقية من نوع ما أساسا مناسباً لاسناد صفة خلقية ما إليه دون أن يعني هذا أن امتلاكه للصفات غير الخلقية المعنية يشكل أساسا كافيا لاسناد الصفة الخلقية المقصودة إليه^(١٩). إذا كنا نعرف، مثلا، أن انقاذ طفل بريء من الموت كان من النتائج التي ترتبت على قيام

(١٩) أن افتراض كون صفات غير خلقية من نوع معين أساسا مناسباً لاسناد صفة خلقية ما إلى الفعل لا يعني أكثر من أن الفعل يبدو للوهلة الأولى حائزا على الصفة الخلقية المعنية.

شخص معين بفعل معين، فإن ما نعرفه في هذه الحالة يشكل، لا شك، اساسا مناسباً لاسنادنا صفة خلقية ايجابية الى هذا الفعل، كأن ننته، مثلاً، بأنه فعل جميل خلقياً او مرغوب فيه خلقياً وما اشبه ذلك. ولكن مع ذلك ان بإمكاننا ان نتصور ان هذا الفعل بالذات لا يمتلك الصفة الخلقية المذكورة ولا اي صفة ماثلة لها، بل انه، على النقيض من ذلك تماماً، فعل بغیض او غير مستحسن قط من الوجهة الخلقية. فلو كنا نعرف، مثلاً، عن هذا الفعل انه انقاذ لطفل بريء على حساب عشرة اطفال ابرياء هلكوا وكان بإمكان صاحب الفعل انقاذهم فيما لو انه تخلى عن عملية انقاذ الطفل الذي انقذه وركز على انقاذ الآخرين، واذا كنا نعرف، بالاضافة الى كل هذا، ان دوافعه لانقاذ الطفل المعني، على حساب الاطفال الآخرين، كانت انانية خالصة، فإننا لن نتورع، في هذه الحالة، عن ان نستنتج بأن انقاذه للطفل البريء ليس اساساً كافياً لاسناد الصفة الخلقية المعنية اليه. من الواضح، اذاً، ان العلاقة في مثالنا بين الصفة غير الخلقية (انقاذ طفل بريء) والصفة الخلقية للفعل (كونه مستحسناً او مرغوباً فيه) لا يمكن ان تكون علاقة ضرورية، لانه، كما بينا، بإمكاننا ان نتصور كون فعل انقاذاً لطفل بريء دون ان يكون فعلاً مستحسناً او مرغوباً فيه خلقياً.

ان النتيجة الاخيرة التي اوصلنا اليها تحليلنا لمثالنا السابق بالامكان تعميمها على كل الحالات الاخرى. ففي كل حالة من الحالات التي نحكم فيها على فعل ما على انه مستحسن او الزامي من الوجهة الخلقية على اساس كونه فعلاً يتصف بصفات غير خلقية معينة، فإنه بإمكاننا ان نتصور انه يمتلك، بالاضافة الى الصفات غير الخلقية المقصودة، صفات اخرى من نوعها لا تتنافر منطقياً مع السابقة، بحيث يمتنع، في ظل اجتياح هاتين المجموعتين من الصفات في نفس الفعل، ان يكون هذا الفعل ممتلكاً للصفة الخلقية المعنية. واذا صح هذا التحليل، اذن ما يتبع من هذا فوراً هو انه، بغض النظر عن الصفات غير الخلقية الفعلية التي يتصف بها موضوع الحكم الخلقى، بإمكاننا ان نتصور حدسياً انه لا يتصف بالصفة الخلقية التي تشكل الصفات السابقة اساساً مناسباً لاسنادها اليه. وهكذا فلا يمكننا ان ننظر الى العلاقة بين الصفات غير الخلقية والصفة الخلقية على انها علاقة ضرورية.

ولكن للأسباب ذاتها لا يمكن ايضاً لهذه العلاقة ان تكون علاقة كلية او شاملة. فإن تحليلنا السابق يظهر جلياً ان هذه العلاقة لا يمكن ان تقوم، بغض

النظر عن الصفات غير الخلقية الاخرى التي قد يمتلكها موضوع الحكم الخلقى . ان انقاذ طفل بريء امر مرغوب فيه خلقيا، بشرط ألا تكون للفعل صفات اخرى كالتى ذكرناها في مثالنا السابق . فليلاحظ القارئ الفرق الكبير هنا بين قولنا ان انقاذ طفل بريء أمر مستحسن خلقيا وقولنا ان الشيء الملون ممتد في المكان . ففي الحالة الاخيرة، ان الشيء الملون ممتد، بغض النظر عن الصفات الاخرى التي قد تكون له، بينما في الحالة السابقة، حتى يكون انقاذ طفل بريء امرا مستحسنا خلقيا، فإنه يشترط الا تكون له صفات كالتى عددناها في مثالنا السابق او صفات اخرى مماثلة . ولكن بما انه لا يمكننا في اي حالة من الحالات ان نفترض ان امتلاك موضوع الحكم الخلقى لصفات غير خلقية، كائنة ما كانت، يجعل امتلاكه لصفات غير خلقية سواها في نفس الوقت امرا ممتنعا، وبما ان الصفات الاخيرة قد تبطل مشروعية اسنادنا للصفة الخلقية للموضوع التي يبدو اسنادها اليه مشروعا على اساس الصفات السابقة وحدها، اذن فإنه ليس بإمكاننا في اي حالة ان ننظر الى العلاقة بين الصفات غير الخلقية والصفة الخلقية على انها كلية او شاملة .

ان تحليلنا يظهر ايضا استحالة ان تكون هذه العلاقة موضوعا للمعرفة المباشرة . فاذا كنت اعرف بصورة مباشرة ان الشيء الملون ممتد في المكان، فذلك لانني اعرف، على الاقل، ان العلاقة بين كون الشيء ملونا وكونه ممتدا لا بد ان تقوم، بغض النظر عن الصفات الاخرى التي قد تكون لهذا الشيء بالاضافة الى كونه ملونا . بمعنى آخر، اذا كنت أعرف ان شيئا ما ملون، فإنني لست بحاجة مطلقا لأن أعرف اي شيء آخر عن هذا الشيء حتى أعرف انه ممتد في المكان . ولكن اذا كنت اعرف، مثلا، ان فعلا ما هو وفاء بوعده، فإنه بإمكانى ان ادعي معرفتي لكونه فعلا الزاميا من الوجهة الخلقية فقط اذا كنت اعرف ان الصفات غير الخلقية الاخرى لهذا الفعل لا تبطل مشروعية اسناد الصفة الخلقية المعنية اليه . وشيء مماثل لهذا ينطبق على كل الحالات الاخرى، كما هو واضح من تحليلنا السابق . بمعنى آخر، في كل حالة من هذه الحالات بإمكاننا ان نقول ان ادعاءنا بأن موضوع الحكم الخلقى يتصف بصفة خلقية ما على اساس كونه يتصف بصفة غير خلقية ما هو ادعاء مسوغ فقط اذا كان مسوغا لنا ان نعتقد بعدم وجود صفات غير خلقية اخرى لموضوع الحكم الخلقى تبطل اسنادنا للصفة الخلقية المعنية الى موضوع هذا الحكم . وهكذا يتضح انه لا يمكن للعلاقة بين صفات

هذا الموضوع الخلقية وصفاته غير الخلقية ان تشكل معطى مباشرا لمعرفتنا الحدسية.

نتنقل اخيرا الى التساؤل الثالث الذي طرحناه حول ادعاء اللابثائي ان هناك تماثلا بين الصفات الخلقية الاساسية والصفات التجريبية الاساسية. ان هذا التماثل المزعوم يكمن، كما رأينا، في ان الصفات في الحالتين هي صفات بسيطة، وبالتالي في ان الالفاظ التي تدل على هذه الصفات في الحالتين هي الفاظ لا تقبل التعريف. ولكن هل يوجد فعلا تماثل كهذا بين هذين النوعين من الصفات؟

اذا ركزنا اولا على الصفات التجريبية التي ينظر اليها عادة على انها صفات اساسية بالمعنى الذي يعيننا هنا، اول ما نلاحظه هو ان ادراكنا المباشر لها هو شرط ضروري لتعلمنا معنى الالفاظ التي تدل على هذه الصفات. لا يمكنني، مثلا، ان اتعلم ما معنى "احمر" او "ساخن"، بدون ان ارى اشياء حمراء اللون او ان ألمس اشياء ساخنة. والشئ الثاني الذي نلاحظه هو انه حتى يعرف واحدنا الان معنى "احمر" او "ساخن" لا يكفي ان يكون هذا الشخص قد ادرك بصورة مباشرة في وقت ما في الماضي الصفة التي يدل عليها هذا اللفظ، بل انه ضروري، بالاضافة الى ذلك، ان يتذكر الآن، ليس فقط الحادثة التي حصل فيها هذا الادراك، بل اي نوع من الحوادث كانت هذه الحادثة". فقد لا يعرف الآن ما معنى ان تحدث حادثة من هذا النوع، وبالتالي فإنه لن يستطيع، في حالة حدوثها، ان يتعرف عليها بما هي من نفس نوع الحادثة الماضية. فقد أكون قد شاهدت، مثلا، في وقت بعيد اشياء ذات لون قرمزي وقد أتذكر الآن حادثة مشاهدتي لها دون ان اتذكر تماما ما هو نوع هذه الحادثة على وجه التحديد. وفي هذه الحالة لا يمكنني ان اقول انني اعرف الآن ما معنى "قرمزي"، لانه لا يمكنني بدون تذكر نوع الحادثة المعنية ان اعرف الآن ما معنى ان اشاهد اشياء قرمزية اللون.

من الواضح من تحليلنا ان معرفة شخص لمعنى لفظة مثل "احمر" او "ساخن" هي اما ادراكه نفسه لمعطى حسي معين - اي ادراكه المباشر له - او تذكره الفعلي للانطباع الحسي الذي خلفه ادراكه في الماضي للمعطى المباشر المعني. واذا صبح هذا، اذن فإنه لأمر متناقض منطقيا ان يقول واحدنا انه يعرف معنى "احمر" او "ساخن" ولكنه ليس الآن ولا يذكر انه كان في الماضي في وضع ادراكي من النوع الذي يسمح له بأن يعي بصورة مباشرة ما تشير اليه لفظة "احمر" او

(٢٠) أنظر حول هذه المسألة: Peter Strawson, Op. cit, p. 52.

”صاخن”. فإن عدم كونه في هذا الوضع الإدراكي الآن وعدم وجود أي حالة في الماضي كان فيها في هذا الوضع يعينان بالضرورة أنه لا يعرف معنى اللفظة المذكورة.

إذا افترضنا، كما يفترض اللطائعي، أن هناك تماثلاً بين الصفات التجريبية الأساسية والصفات الخلقية الأساسية، إذن علينا، بصورة مماثلة، أن نقول أن عدم وجود واحدنا في أي حالة، الآن وفي الماضي، من حالات وعي صفة خلقية أساسية ما وعياً حدسياً مباشراً هو بمثابة كونه لا يعرف معنى اللفظة التي تدل على هذه الصفة الخلقية. وهذا بدوره يحتم علينا أن نستنتج بأن هناك تناقضاً منطقياً في قول واحدنا، مثلاً، أن شخصاً ما يعرف معنى التعبير ”حسن خلقياً” أو ”الزامي خلقياً” ولكنه ليس الآن، ولم يسبق له أن كان في وضع يسمح له بأن يتحدث بصورة مباشرة الصفة الخلقية التي يدل عليها التعبير المذكور.

ولكن هل يوجد فعلاً تناقض في القول الأخير؟ إن الجواب، في نظري، هو بالنفي. أنه يبدو لي أنه يمكن منطقياً لشخص أن يتعلم معنى تعابير خلقية كالتي تعيننا هنا دون أن تكون لديه أي فكرة على الإطلاق عما يعنيه كونه في وضع من النوع الذي يفترض أن يتحدث فيه بصورة مباشرة الصفات الخلقية التي تدل عليها التعابير المعنية. إن شخصاً كهذا، كما نبهنا بيتر ستروسون، لن يناقض نفسه فيما لو قال: أنني أعرف معنى لفظة مثل ”خير” أو ”حق” أو ”الزامي”، أي أعرف كيف استعمل لفظة كهذه وما هي النتائج المترتبة على استعمالها وغير ذلك مما يدل على فهمي للفكرة التي تعبر عنها هذه اللفظة، ومع ذلك فإنني لا أذكر مطلقاً أنني كنت في وضع حدست فيه بصورة مباشرة صفات خلقية كالتي يفترض فيها أن تشكل مدلول هذه اللفظة، وكذلك لست الآن في وضع كهذا^(٢١). وفي الواقع قد لا تكون لدي أي فكرة على الإطلاق عما يعنيه أن أحس صفة الخيرية أو أي صفة خلقية سواها يزعم اللطائعي أنها غير قابلة للتحليل دون أن يعني هذا مطلقاً أنني لا أعرف معنى المفهوم الخلقى الذي تدل عليه لفظة ”خير” أو أي لفظة خلقية سواها.

إذا صح ما ندعيه هنا، فقد يكون التفسير لذلك أن خطأ اللطائعي في افتراض وجود تماثل بين الفاظ مثل ”أحمر” و”صاخن”، من جهة، وألفاظ مثل ”خير” و”حق” و”الزامي” من جهة ثانية، يعود إلى الانطولوجيا التي يقوم عليها

(٢١) نفس المصدر السابق.

موقفه. بمعنى آخر، قد يكون خطؤه الاساسي كامنا في افتراضه وجود صفات خلقية، كصفة الخيرية، في العالم الموضوعي، اي وجودها بصورة مستقلة عن الانسان. ان هذا ينقلنا من الاعتبارات الاستمولوجية التي بنينا عليها تحفظاتنا حول المذهب اللاطبائعي في الاخلاق الى اعتبارات من النوع الانطولوجي. ولكن لنحاول اولا ان نتناول باختصار شديد الانطولوجيا التي يقوم عليها موقف اللاطبائعي. ان هذه الانطولوجيا، كما بينا سابقا، تفترض وجود صفات ووقائع خلقية تنتمي الى عالم مستقل عن الانسان وكذلك عن وقائع العالم المادي. بصورة اكثر تحديدا، انه موقف يفترض ان الخيرية الخلقية لفعل او قرار او ممارسة ما او الزوم الخلقى لهذا الفعل او القرار او الممارسة صفة غير طبيعية (او لا مادية) تنتمي الى العالم الموضوعي الموجود باستقلال عن الانسان. وهذا بدوره يعني ان هناك وقائع خلقية تنتمي الى عالم الوقائع الموضوعية كواقعة كون فعل او قرار حسنا او الزاميا من الوجهة الخلقية وان هذه الوقائع ليست وقائع تجريبية، بحكم كون الصفات الخلقية الاساسية صفات لا - مادية، وبالتالي ليست مما يمكن ادراكه عن طريق الملاحظة التجريبية.

ان هذه الانطولوجيا التي يقوم عليها موقف اللاطبائعي مرفوضة لسببين رئيسين. السبب الاول يتعلق بفصلها القيم الخلقية عن الانسان، والثاني يتعلق بتشبيها القيم. لن نعالج مسألة عدم امكان فصل القيم عن الانسان حتى فصل لاحق، ولذلك فلنركز الآن على المسألة الثانية، اي مسألة تشييء القيم.

ان عملية تشييء القيم قد تكون طبعا حاصلا منطقيا لفصلها عن الانسان. وفي الموقف اللاطبائعي بالذات لا يمكن الفصل منطقيا بين عملية تشييء القيم وعملية فصلها عن الانسان، لأن التشييء، في هذه الحالة، يعني، بالضرورة، النظر الى القيم على انها صفات موضوعية، اي صفات متحققة في العالم الموضوعي الموجود باستقلال عن الانسان. ولكن هذه النظرة الى طبيعة القيم هي تماما النظرة التي تنطوي عليها عملية فصل القيم عن الانسان، كما يفهم اللاطبائعي نفسه عملية الفصل هذه^(٢٢). اذن فإن تشييء القيم وفصلها عن الانسان هما، من وجهة نظر اللاطبائعي، وجهان لعملة واحدة. ولكن ما يهمنا الآن هو عملية التشييء، ليس بما هي عملية تتضمن فصل القيم عن الانسان،

(٢٢) ليست كل حالة من حالات فصل القيم عن الانسان هي حالة تشييء للقيم فيمكننا ان نتصور شخصا يفصل القيم عن الانسان ليجعلها، مثلا، رهن الارادة الالهية.

بل بما هي عملية تهمل، وحتى تلغي البعد الاساسي للقيم، الا وهو بعدها المعياري.

من المستحسن، قبل تناولنا للمسألة الاخيرة، ان نلفت نظر القارئ الى ان من الاسباب الرئيسة المسؤولة عن فشل الانطولوجيا اللابنائية ما يعود الى فشل الاستمولوجيا اللابنائية الذي اظهرناه بوضوح في القسم السابق من هذا الفصل. فإذا صح ما قلناه سابقا بخصوص فشل الاستمولوجيا اللابنائية في الاخلاق، فإن من النتائج الهامة التي تترتب على هذا الفشل، كما اتضح من خلال تحليلنا، اننا لا نمتلك اي فكرة واضحة عما يعنيه ان توجد معرفة حدسية مباشرة في الاخلاق. وهذه النتيجة بدورها تثير شتى الشكوك حول امتلاك اي منا لاي فكرة واضحة عما يعنيه ان يوجد موضوع للمعرفة الحدسية المزعومة في الاخلاق. فاذا كنا لا نعرف ما معنى ان ندرك ص حدسيا، فإننا ايضا لا نعرف ما معنى ان يكون ص موضوعا لمعرفتنا الحدسية. قد يكون ص طبعا موضوعا لمعرفة من نوع آخر، معرفة تجريبية او رياضية. ولكن من الواضح ان ص بوصفه موضوعا لمعرفة تجريبية او رياضية هو غير ص بوصفه موضوعا لمعرفة خلقية، على الاقل من منظور الموقف الحدسي في الاخلاق الذي يصر على الاستقلالية المنطقية للاخلاق وعدم قابليتها للتحويل الى ما يقع خارج الاخلاق. اذن ان نفى امتلاكنا لاي فكرة واضحة عما يعنيه ان يكون ص موضوعا للمعرفة الحدسية في الاخلاق هو بمثابة نفى لامتلاكنا اي فكرة عما يعنيه او يمكن ان يعنيه كون ص موضوعا لهكذا معرفة. ولكن بما ان ص، من منظور الحدسي، لا يوجد الا بوصفه موضوعا يمكننا للمعرفة الحدسية في الاخلاق، اذن فإن نفى امتلاكنا لاي فكرة واضحة عما يعنيه ان يكون ص موضوعا للمعرفة الحدسية في الاخلاق هو بمثابة نفى لامتلاكنا اي فكرة واضحة عما يعنيه ان يوجد ص او ان يكون وجوده امرا محتملا او ممكنا. هنا نجد كيف تتداخل القضايا الاستمولوجية بالقضايا الانطولوجية على نحو ضروري.

لنعد الآن الى مشكلتنا الرئيسة، الا وهي المشكلة المترتبة على تشييء الحدسي للقيم. قلنا ان عملية التشييء هذه تتعارض بصورة جوهرية مع الطابع المعياري للقيم، أخلاقية كانت ام غير خلقية. فما هو السبب في ذلك؟ السبب الرئيس يكمن في ان المدلول الاساسي الوحيد الذي يمكن اسناده الى حدود المحمولات الخلقية، بعد تشيئنا لما - صدق كل حد منها، هو مدلول وصفي. فعملية التشييء هذه، كما رأينا، تنطوي على الافتراض القائل ان خيرية فعل ما

او لزومه خلقيا صفة موضوعية لهذا الفعل . وهذا بدوره يستلزم منا ان نقول ان الوظيفة الاساسية لحدود المحمولات الخلقية هي الاشارة الى صفة موضوعية ما تنتمي الى الواقع الموجود باستقلال عن الانسان، مما يجعل المدلول الاساسي لحدود هذه المحمولات مدلولاً وصفيًا لا مدلولاً معيارياً. بمعنى آخر، ان عملية تشييء القيم تقود الى النتيجة القائلة اننا عندما نصدر حكماً خلقياً، مثلاً، فإن غرضنا الاساسي هو ان نخبر عما هو حاصل في الواقع، وليس ان نقول ما الذي يجب ان يحصل في الواقع، ان نصف ما هو كائن، وليس ان نحض على ما يجب ان يكون.

ان النتيجة الاخيرة مرفوضة بالنظر لكونها تلغي الطابع المعياري للقيم. فاذا أمعنا النظر في كيفية استعمالنا للغة الخلقية وفي الشروط المطلوبة لحملنا المحمولات الخلقية على الافعال والقرارات وغير ذلك مما يشكل متوضوعاً مناسباً للحمل الخلقى، نجد ان الطابع المميز للغة الخلقية هو طابعها غير الوصفى. فما نستهدفه، في المقام الاول، عندما نحمل محمولاً خلقياً ما على موضوع ما هو ان نقول ان الاخير مستحسن او مفضل او مرغوب فيه او يجب ان يكون، وليس ان نصفه على نحو او آخر، اي ليس ان نقول شيئاً عن واقع حاله. قد يكون الموضوع المعنى مرغوباً فيه او مستحسن او مفضلاً او واجباً بسبب صفات معينة يمتلكها، اي بسبب كونه، مثلاً، فعلاً من نوع معين وليس من نوع آخر. بل من المؤكد، كما حاولنا ان نبين سابقاً، ان كون الموضوع مرغوباً فيه او مستحسن او مفضلاً او واجباً من الوجهة الخلقية هو دالة لكونه من نوع معين، وبالتالي لكونه يمتلك صفات من نوع معين، بدل صفات من نوع آخر. ولكن كونه مرغوباً فيه او مستحسن او مفضلاً او واجباً ليس صفة اضافية له. ان امتلاكه لصفات من نوع او آخر هو ما يجعله امراً مرغوباً فيه او ما يجعله شيئاً ينبغي ان يكون من المنظور الخلقى. وما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو اننا عندما نستعمل حدود محمولات مثل "مرغوب فيه" او "ينبغي ان يكون"، في سياق خلقى، فإنما نفعل هذا لنشير الى الموقف الذي يفرض علينا المنظور الخلقى ان نقفه من موضوع الحكم الخلقى بسبب كونه موضوعاً من نوع معين، وليس لنشير الى صفات كائنة فيه. فاذا قلت، مثلاً، ان القتل للأخذ بالثأر خطأ، فليس قصدي هنا، باعتباري أصدر حكماً خلقياً، أن أسند صفة معينة الى موضوع من نوع معين (أي الى الفعل الذي هو من نوع القتل للأخذ بالثأر)، بل ان اقول ان موضوع الحكم

الخلقي، لانه فعل من نوع القتل للأخذ بالثأر، هو شيء ينبغي ان نقف منه موقفا سلبيا، ان نقبحه ونلوم ونعاقب من يقوم به ونفعل ما يوسعنا لضمان عدم حصول افعال من نوعه. المدلول المعياري لما نقوله هنا ليس مستقلا طبعا بصورة تامة عن واقع الفعل (عن صفاته الموضوعية التي تجعله فعلا من نوع القتل للأخذ بالثأر). ولكن المدلول المعياري لا يمكن اشتقاقه من معرفتنا لصفات هذا الفعل وحدها، كائنة ما كانت. بمعنى آخر، ان نعرف انه فعل من نوع معين لا يعني وحده انه فعل ينبغي ان نقف منه موقفا من نوع معين، بل نحن بحاجة ايضا لأن نعرف ما هو الموقف المسوغ من المنظور الخلقي. والمعرفة التي هي من النوع الاخير ليست، بأي معنى من المعاني، معرفة لصفة او مجموعة من الصفات كامنة موضوعيا في الفعل الذي يشكل موضوع حكمنا الخلقي. بمعنى آخر، كائنة ما كانت الصفات التي أسندنا الى موضوع الحكم الخلقي - اي كائنا ما كان نوع هذا الموضوع - فإنه لا يمكنني ان احمل عليه محمولات خلقية، الا اذا كنت اعرف ان الصفات التي تحدد كونه فعلا من نوع معين، وليس من نوع آخر، هي صفات مرغوب فيها او غير مرغوب فيها، ينبغي ان تكون او ينبغي ألا تكون، من المنظور الخلقي. وبما ان المدلول المعياري للحكم الخلقي يقوم على معرفة ما يستلزمه المنظور الخلقي وبما ان هذه المعرفة ليست معرفة لأي صفة او مجموعة من صفات موضوع الحكم الخلقي، أذن ان نفترض، مع اللابائعي، ان حدود المحمولات الخلقية تشير بصورة تامة الى صفات كامنة موضوعيا في موضوع الحكم الخلقي هو ان نجرد الحكم الخلقي بصورة تامة من مدلوله المعياري. والنتيجة الاخيرة، لا شك، خارقة.

ركزنا حتى الآن على تفنيد الجواب الأول المحتمل عن السؤال "كيف نعرف ما هي الاشياء ذات القيمة الكامنة او الخير الكامن؟" ألا وهو جواب اللابائعي. ننتقل الآن الى الجواب الثاني المحتمل عن هذا السؤال وهو، كما رأينا، الجواب الذي يجعل معرفتنا لما هو نوع الاشياء التي يمكن نسند اليها قيمة كامنة منوطة بصورة كلية بما يشكل التعريف الصحيح لحدود المحمولات الاساسية في الاخلاق. ان هذا الجواب عن سؤالنا يعزى الى ما صار يعرف بالمذهب اللابائعي في الاخلاق. هذا المذهب يقول ما يقوله المذهب اللابائعي بخصوص وجود الصفات الخلقية في العالم الموضوعي، ولكنه، بعكس المذهب الاخير، لا ينظر الى الصفات الخلقية على انها مستقلة منطقيا عن كل الانواع الاخرى

للصفات. وهذا يعني انه لا يتفق مع اللاطبايعي فيما ذهب اليه بخصوص كونها صفات لا تقبل التحليل او التعريف وانها لا يمكن، بالتالي، لا اشتقاقها من صفات سواها ولا ردها الى صفات سواها.

ان من يتبنى الطبايعية في الاخلاق بالمعنى الضيق الذي يعيننا هنا يجعل الصفات الخلقية باعتبارها صفات موضوعية غير مختلفة مطلقا عن صفات من نوع او آخر في العالم الطبيعي او التجريبي^(٢٣). قد ينظر الطبايعي الى الخير (الخير الكامن)، مثلا، على انه شيء واحد هو والسعادة، بمعنى ان الخير الكامن هو السعادة بالتعريف، وبالتالي، بحكم الضرورة المنطقية، وليس بمعنى انها شيء واحد بحكم الواقع. وهذا بدوره يفرض علينا ان نقول ان "الخير هو السعادة" هي قضية تحليلية لا تركيبية. قد يختلف طبعاً دعاة المذهب الطبيعي حول تعريف الخير الكامن بالسعادة، فيعرفه فيلسوف آخر من دعاة هذا المذهب، مثلا، على انه ما يخدم مصلحة انسانية ما (كما يعرفه بيري Perry) او ما يخدم مصلحة طبقية ما (كما يعرفه بعض الماركسيين) او ما ينال موافقة المجتمع الذي ننتمي اليه (كما يعرفه بعض الانثروبولوجيين) او ما يخدم مصلحة المجتمع وغير ذلك^(٢٤). ولكن ما يهنا هنا ليس اختلاف هؤلاء الفلاسفة الطبايعيين حول كيف يجب ان نعرف الخير الكامن او اي محمول خلقي آخر من المحمولات التي ينظرون اليها على انها اساسية في الاخلاق. ما يهنا هو الموقف المشترك بينهم الذي يقضي بالنظر الى الصفات الخلقية، ليس فقط على انها صفات موضوعية، بل على انها غير متميزة منطقياً البتة عن صفات معينة تنتمي الى مملكة الوقائع الطبيعية او التجريبية.

ان الموقف الاخير ينتهي، لا محالة، الى رد الاخلاق الى فرع من فروع العلوم التجريبية، وهذا وحده، كما سنبين بعد حين، يكفي لدحض هذا الموقف.

(٢٣) قد تكون الطبايعية في الاخلاق مذهبا اعم بكثير من المذهب الذي يعيننا هنا، اي مذهبا كالذي نجده في فلسفة ارسطو او جون ستيوارت مل او برنارد وليامز. ان طبايعيته تكمن في مقارنته مع النظرة الغيبية، اي انها تكمن في فهمه للاخلاق على انها شأن ارضي بدون اي اشارة الى الله او اي سلطة متعالية. انه المذهب الذي ينظر الى الانسان على انه جزء من الطبيعة. انظر:

Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard, 1985, pp. 121-22.

(٢٤) للمزيد من المعلومات عن المذهب الطبيعي وما يتفرع عنه من مواقف مختلفة بخصوص كيفية تعريف حدود المحمولات الاساسية في الاخلاق، انظر:

R. Brandt, *op. cit.*, pp. 155-192.

ولكن لنحاول ان نبين اولا، باختصار، كيف يقود هذا الموقف الى النتيجة المذكورة.

ما اوضحناه سابقا هو ان الطبائعي يرد المحمولات الخلقية الى محمولات طبيعية. واذا فهمنا بالمحمولات الطبيعية هنا معناها الضيق الذي ينطبق فعلا على الطبائعيين في الاخلاق، لا المعنى الواسع الذي نجده في معالجة مور للطبائعية^(٢٥)، فإن المحمولات الطبيعية هي محمولات تجريبية من نوع او آخر. وهنا يصبح التعريف الافضل للطبائعية هو التعريف الذي يقول انها نظرية مؤداها ان كل الاقوال الخلقية يمكن ترجمتها، بدون اي نقص في المعنى، الى لغة تجريبية ما^(٢٦). لنفترض ان ما يفعله الطبائعي هو تعريف الخير بأنه ما يحقق اللذة، فما يجتزمه علينا هذا التعريف هو النظر الى اي حكم من نوع "أخير" على انه متكافئ منطقيا مع قولنا ان أ يحقق اللذة او يبعث على الشعور باللذة او اي قول آخر له هذا المعنى. ولكن هذا يعني ان الحكم الخلفي "أخير" متكافئ منطقيا مع حكم سيكولوجي ما، وبالتالي فإن التعريف الذي نتعامل معه هنا، على افتراض ان مفهوم الخير هو المفهوم الاساسي في الاخلاق، يرد كل ما نقوله او يمكن ان نقوله في سياق خلقي (اي كل حكم خلقي نصدره او يمكن ان نصدره) الى حكم سيكولوجي، اي الى حكم ينتمي، من حيث المبدأ، الى علم النفس التجريبي.

قد يختار الطبائعي طبعاً محمولا سوسيولوجيا او انثروبولوجيا على انه المحمول الذي يجب تعريف المحمولات الخلقية الاساسية به. وفي هذه الحالة تُرد الاحكام الخلقية الى احكام سوسيولوجية او احكام انثروبولوجية. وبإمكاننا التعميم هنا قائلين ان المحمولات التي يختارها الطبائعي على انها المحمولات التي ينبغي تعريف المحمولات الخلقية بها هي من نوع المحمولات التي تنتمي، من حيث المبدأ، الى اللغة التجريبية لفرع من فروع العلوم الاجتماعية. وفي ضوء هذا التعميم، يصبح واضحا ان النتيجة الاخيرة التي يجب ان ينتهي اليها الطبائعي هي ان الاخلاق، بحكم طبيعتها، هي فرع من فروع العلوم الاجتماعية. ان النتيجة الاخيرة التي يجب ان ينتهي اليها الطبائعي هي نتيجة مرفوضة،

(٢٥) فهم مور بالطبائعية اية محاولة لرد المحمولات الخلقية الى محمولات غير خلقية. وبناء على هذا الفهم، فإن من يعرف الخير، مثلا، على أنه ما يأمر بفعله الله والشر على انه ما ينهي عن فعله، هو طبائعي في الاخلاق. أنظر:

. G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903.

Richard Brandt, *op. cit* p. 155. أنظر:

في نظر بعض الفلاسفة، لأنها تقضي بأن ننظر الى مناهج العلوم التجريبية على انها كافية، من حيث المبدأ، لحل كل المسائل الخلقية^(٢٧). ان هذا الاعتراض على المذهب الطبيائى يكتسب قوته، في نظري، من الطبيعة المعيارية للاحكام الخلقية، وليس من البساطة واللاطبائية المزعومتين للكيفيات الخلقية، كما يدعي الفلاسفة الذين لجأوا الى اعتراض كهذا، مثل اوينج A. C. Ewing ومور G. E. Moore. بمعنى آخر، اننا نتفق مع فلاسفة كالمذكورين في رفضهم لاعتقاد الطبيائى بأن مناهج العلوم التجريبية تكفي، من حيث المبدأ، لحل كل المسائل الخلقية، وكذلك نتفق معهم في ان رفض اعتقاد الطبيائى هذا هو، بالضرورة، بمثابة رفض لكل التعريفات الطبايعة للمفهومات الخلقية الاساسية. فكما بينا من خلال تحليلنا السابق، ان تعريف الطبيائى للمحمولات الخلقية الاساسية بواسطة محمولات تجريبية هو الذي قاده، بالضرورة، الى النتيجة بأن الاخلاق هي فرع من فروع العلوم الاجتماعية وأن المناهج التجريبية، بالتالي، هي الاساس الوحيد لمعالجة الاسئلة الخلقية. ولذلك فإن رفض هذه النتيجة هو بمثابة رفض لمقدماتها، اي، في هذه الحالة بالذات، بمثابة رفض لمشروعية تعريفه للمحمولات الخلقية الاساسية بواسطة محمولات تجريبية.

ولكن السبب الرئيس الذي يدعونا الى رفض النتيجة الاخيرة التي انتهى اليها الطبيائى هو نفسه السبب الرئيس الذي دعانا الى رفض موقف اللاطبائى، الا وهو الطبيعة المعيارية للاخلاق. فكما اوضحنا في ختام محاولتنا دحض الموقف اللاطبائى، ان المشكلة الاساسية في موقفه لا تقتصر على افتراضه ان الكيفيات الخلقية هي كيفيات بسيطة وغير تجريبية، بل تتعدى ذلك الى كونها مشكلة مرتبطة بافتراضه وجود كيفيات خلقية بالذات. فإن هذا الافتراض، كما رأينا، هو افتراض يقوم على موقف انطولوجي هو موقف الواقعية الاخلاقية الذي يفترض ان خيرية الفعل او كونه الزاميا، من الوجهة الخلقية، صفة كامنة موضوعيا في الفعل، وبالتالي فإن الوظيفة الاساسية للاحكام الخلقية هي وصف العالم الموضوعي او تقرير وقائع موضوعية.

ان الموقف الطبيائى يشارك الموقف اللاطبائى في تبنيه لنظرية الواقعية الاخلاقية. فهو ايضا، كما هو واضح من شرحنا السابق له، ينطلق من الاطروحة الانطولوجية التي تقضي بالنظر الى كون فعل يتصف بالخيرية الخلقية او كونه الزاميا

(٢٧) . أنظر: A. C. Ewing *The Definition of Good*, (Macmillan, 1974) Chaps 1 and 2.

من الوجهة الخلقية على انه يشكل واقعة من وقائع العالم الموضوعي. بيد ان الفرق بينه وبين اللابنائي يكمن في ان الوقائع الخلقية التي يفترض السابق وجودها في العالم الموضوعي هي وقائع غير تجريبية، والملاحظة التجريبية ليست، بالتالي، الوسيلة المناسبة للوصول الى معرفتها. بيد ان هذه الوقائع، بالنسبة للاحير، هي وقائع تجريبية نعرفها او يمكن ان نعرفها، من حيث المبدأ، عن طريق الملاحظة التجريبية. اذن فإن الطبائي يقع في نفس الخطأ الذي رأينا ان اللابنائي واقع فيه، الا وهو خطأ النظر الى الوظيفة الاساسية للاحكام الخلقية على انها مقتصرة على وصف العالم الموضوعي او على تقرير وقائع معينة تنتمي الى العالم الموضوعي. فإذا كان الخير هو السعادة بالتعريف، كما يدعي بعض الطبائعين، على سبيل المثال، اذن فإن الحكم الخلقى على فعل بأنه خير لا يعني اكثر من قولنا ان القيام بهذا الفعل يحقق السعادة. ولكن القول الاخير هو مجرد اثبات لواقعة موضوعية، ولا يقول لنا ما الذي ينبغي ان نفعله.

اذا صدق ما نقوله بخصوص كون الوظيفة الاساسية للاحكام الخلقية هي وظيفة معيارية، اذن فلا يجوز لنا ان ننظر الى الاحكام الخلقية على انها متكافئة مع احكام ذات مدلول واقعي خالص. فالاعتراض، اذاً، على النظرية الطبائية لا يقوم اصلاً على اساس انها ترد الاحكام الخلقية الى احكام تجريبية وتجعل الملاحظة التجريبية الاساس الوحيد للتحقق من صدقها، بل يقوم على اساس انها ترد الاحكام الخلقية الى احكام ذات مدلول واقعي خالص. ولا اهمية هنا لما اذا كان هذا المدلول تجريبياً ام غير تجريبى.

اذا نظرنا الى فشل النظرية الطبائية من الزاوية الاخيرة، فعندها ندرك من اين يستمد اعتراض جي. إي. مور المشهور على هذه النظرية قوته. فإن اعتراض مور يقوم على اساس ان هذه النظرية ترتكب ما اسماه "الاغلوطة الطبيعية"^(٢٨). هذه الاغلوطة ترتكب، بالنسبة لمور، في كل حالة نحاول فيها تعريف أي مفهوم خلقي اساسي بواسطة مفهوم غير خلقي، لا فرق ان كان المفهوم الاخير مفهوماً تجريبياً ام ميتافيزيقياً ام لاهوتياً. وقد اصطنع مور تكتيكاً معيناً لاختبار اي تعريف للمفاهيم الخلقية الاساسية اسماه "تكتيك السؤال المفتوح" (Open - Question Technique). ان هذه الطريقة لاختبار اي تعريف لمفهوم خلقي اساسي تقوم على

الافتراض بأنه اذا كان تعريفنا أ بواسطة ب صحيحا، اذن اذا افترضنا ان شيئا ما هو أ، فسؤالنا، في سياق هذا الافتراض، ولكن هل هذا الشيء هو ب؟ يصبح سؤالاً مغلقاً. والمقصود بالسؤال المغلق في هذه الحالة سؤال اجيب عنه فيما افترضناه عن أ قبل طرحنا هذا السؤال. فبمجرد ان نفترض ان هذا الشيء يتصف بـ أ، نكون في الوقت نفسه قد افترضنا، بالضرورة، انه يتصف بـ ب، فلا يعود ثمة معنى لطرح السؤال: ولكن هل هو ب ؟ ولكن اذا افترضنا الآن ان السؤال الاخير ليس مغلقاً، بل سؤال مفتوح، اذن ما يتبع من ذلك، في اعتقاد مور، هو ان تعريفنا أ بواسطة ب ليس تعريفاً صحيحاً.

لنأخذ مثالا من خارج الاخلاق لتوضيح وجهة نظر مور. لنفترض ان شخصا اثبت ان برتراند رسل ملحد وسأل في الوقت نفسه، ولكن هل برتراند رسل ينفي وجود الله؟ فإن السؤال الاخير هو حتماً سؤال مغلق بالمعنى الذي قصده مور. والشخص الذي يطرح هذا السؤال في مثالنا، ان لم يكن يطرحه مازحا، يبرهن على انه لا يفهم تماماً ما يعنيه الالحاد. فلو كان يفهم ما يعنيه، لادرك لتوه ان اثباته كون رسل ملحدا هو في الوقت نفسه اثبات لكونه ينفي وجود الله وانه لا معنى، اذا، لطرحه السؤال المذكور. ان كون هذا السؤال مغلقاً في مثالنا هو نتيجة ضرورية لكون الملحد بالتعريف المنطقي شخصاً ينفي وجود الله. ولكن لنفترض الآن ان الشخص الذي اثبت ان برتراند رسل ملحد في مثالنا تلا ذلك بالسؤال: ولكن هل رسل رجل مستقيم؟ ان السؤال الاخير هو، لا شك، سؤال مفتوح في هذا السياق، مما يعني انه لا علاقة ضرورية بالمعنى المنطقي بين كون شخص ملحدا وكونه يتصف او لا يتصف بالاستقامة. بمعنى آخر، ان ما يفسر كون السؤال المعني مفتوحاً في هذه الحالة هو انه لا يمكن تعريف الملحد على انه شخص تنقصه الاستقامة او على انه شخص لا تنقصه الاستقامة. لا توجد علاقة تصورية بين الالحاد والاستقامة.

اذا عدنا الآن الى التعريفات الطبائية المختلفة، فما سنجد هو انه لا يمكن لاي منها ان يجتاز اختبار السؤال المفتوح. فاذا قلت، ان فعلاً ما يحقق السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس، فإن سؤالي: ولكن هل هذا الفعل الزامي خلقياً؟ هو سؤال مفتوح. واذا قلت ان فعلاً ما يخدم مصلحة طبقية معينة او يمثل لقواعد المجتمع الخلقية وسألت في الوقت نفسه: ولكن هل ينبغي ان نفعله؟ فإنني، لا شك، اطرح سؤالاً مفتوحاً. في الواقع بإمكاننا، في ضوء تحليلنا السابق ان نذهب

الى حد القول ان اثباتنا ان فعلا ما هو أ (حيث أ هو متغير تقتصر قيمه على صفات تجريبية من نوع أو آخر، كائنة ما كانت القيمة التي نعطيها في هذا الاثبات للمتغير، لا يمكن ان يجعل سؤالنا: هل هذا الفعل الزامي خلقيا؟ سؤالا مغلقا. فاذا كانت قيم المتغير مقصورة، كما افترضنا، على الصفات التجريبية، اذن عندما ثبت ان فعلا ما هو أ، كائنة ما كانت قيمة أ، فما نشبهه ليس له سوى مدلول تجريبي - واقعي، ولا يمكن، بالتالي، ان يشكل جوابا عن سؤال معياري. ولكن من الواضح ان السؤال: هل فعل أ الزامي؟ هو سؤال معياري، مما يعني انه لا يمكننا ان نكون قد اجبنا عنه مقدما في اثباتنا ان الفعل المذكور يتصف بـ أ. وهكذا يتضح ان هذا السؤال مفتوح، بغض النظر عن القيمة التي نعطيها للمتغير أ، مما يعني ضرورة فشل كل تعريف من التعريفات الطبائية.

ان الطبيعة المعيارية للاحكام الخلقية هي التي تقرر في نهاية التحليل فشل كل تعريف من التعريفات الطبائية، وليس، كما ادعى مور، بساطة ولا طبائية الصفات الخلقية. فإذا كانت الوظيفة المعيارية للاحكام الخلقية هي وظيفتها الجوهرية، كما ندعي، اذن فإنه لا يمكن قبول اي تعريف طبائي للمفهومات الخلقية الاساسية. فإن اي تعريف من هذا النوع يفرض علينا، كما رأينا، ان نرد الاحكام الخلقية الى احكام تجريبية خالصة، فنجدد الاحكام الخلقية من طبيعتها المعيارية. فالاحكام التجريبية الخالصة ليست، بحكم طبيعتها، ذات وظيفة معيارية. ان كون الطبائية في الاخلاق تفقد، بالضرورة، الى تجريد الاخلاق من طبيعتها المعيارية سبب كاف، في نظرنا، لرفض الطبائية.

بعد تناولنا للنظريتين، اللاتباطية والطبائية، واطهارنا فشلها، ما الذي يبقى في جعبة الذين يتبنون النظرية الغائية في الاخلاق ليلجأوا اليه لتسوية موقفهم؟ فإن المشكلة الاساسية للموقف الغائي، كما اتضح معنا سابقا، هو ان يبين لنا كيف نصل الى معرفة ما هي الاشياء ذات الخير الكامن. وقد وجدنا حتى الآن انه لا يمكن ان يكون الحدس او المعرفة العقلية المباشرة الطريقة التي توصلنا الى ان نعرف ما هي الاشياء ذات الخير الكامن. وكذلك لا يمكن ان تكون هذه الطريقة هي الطريقة الطبائية التي تتضمن تعريف المفهومات الاساسية في الاخلاق بواسطة مفاهيم تجريبية. هل من طريقة ثالثة تتفوق على سابقتها؟

يعتقد بعض الفلاسفة ان الطريقة الوحيدة التي يمكن ان توصلنا الى ان شيئا ما، كالسعادة مثلا، ذو قيمة كامنة هي طريقة اللجوء الى الادلة غير

المباشرة. ان جون ستيوارت مل، في نظرنا، تبني موقفا كهذا، وبرهانه على مبدأ المنفعة ما هو الا برهان غير مباشر، ولا يرتكب، لهذا السبب، الاغلوطة الطبيعية، كما ادعى جي. إي. مور في نقده لهذا البرهان^(٢٩). وما نقصده بالبرهان غير المباشر هنا برهانا استقرائيا، لا برهانا استنباطيا، برهانا يلجأ الى الأدلة التجريبية باعتبارها الاساس الوحيد الذي يمكن ان يسوغ الى حد معقول افتراضنا ان شيئا ما، كالسعادة مثلا، ذو خير كامن. فالأدلة التجريبية التي نلجأ اليها هنا، كاثنة ما كانت، لا تتضمن منطقيا الافتراض المذكور، ولا يمكن، بالتالي، ان تضمن صدقه بصورة مطلقة. انها في افضل حال لا تتجاوز كونها أدلة استقرائية، مهما بلغت قوة الدعم الذي تزود بها هذه الادلة الافتراض المذكور.

لنأخذ الآن حالة عينية كالحالة التي حاول فيها جون ستيوارت مل البرهنة على ان السعادة هي الشيء الوحيد ذو الخير الكامن. ما هو نوع الادلة غير المباشرة المطلوبة للقيام بمحاولة كمحاولة مل؟ للجابة عن هذا السؤال، ينبغي ان نضع نصب أعيننا هنا ان ما نبحث عنه هنا هو من نوع الأدلة التجريبية التي ندركها عن طريق الملاحظة. هنا، اذا، يجب ان نلجأ الى وقائع غير خلقية ترتبط بالسعادة، وقائع ندركها او يمكننا ان ندركها عن طريقة الملاحظة التجريبية. ولكن تجدر الملاحظة هنا ان الوقائع التي نبحث عنها يجب ان تكون من النوع الذي يجد التفسير الافضل له في افتراضنا ان السعادة، ليست فقط ذات خير كامن، بل هي الشيء الوحيد الذي يتسم بالخير الكامن.

ولكن اي وقائع هي هذه الوقائع التي يمكن ان تضعنا في الوضع الدليلي المعني؟ ان هناك واقعة واحدة، في نظر مل، مهياة اكثر من غيرها لوضعنا في الوضع الدليلي المناسب، الا وهي واقعة كون السعادة هي الشيء الوحيد الذي يرغب فيه الناس لذاته. كان بإمكان مل ان يضيف هنا ان هذه الواقعة، كما يبدو، لا تتوقف على الخصوصيات الثقافية للبشر، بمعنى ان تثير الناس للسعادة لذاتها أمر لا يبدو انه يرتبط بمرتبتهم الثقافية او بنوع الثقافة التي يتمتعون اليها. فالبشر، كما يبدو، على مختلف مشاربهم وامزجتهم وانسجتهم، يطلبون السعادة، ولا شيء غير السعادة، لذاتها. وهذا ينطبق عليهم في اي عصر نجدهم فيه، ويغض النظر عن المرتبة الثقافية التي نجدهم عليها. والسؤال الآن هو: كيف

(٢٩) يجد القارئ هذا البرهان في: J. S. Mill, *Utilitarianism*, chap. 4.

ونقد مور له في: G.E. Moore, *Principia Ethica*, op. cit., pp 1-12.

نفسر هذه الواقعة؟ يبدو ان البديل الافضل والاقوى لتفسيرها هو ان نفترض ان السعادة وحدها ذات خير كامن. بمعنى آخر، لو لم تكن السعادة ذات خير كامن والشيء الوحيد الذي يتسم بالخير الكامن، لما كان هناك احتيال قوي في ان يثمنها الناس لذاتها من دون كل الاشياء الاخرى - كل الناس في كل العصور. واذا صدق القول الاخير، يتضح عندها ان واقعة كون السعادة شيئا يرغب فيه الناس لذاته من دون كل الاشياء الاخرى تشكل دليلا قويا مسوغا - ولكن ليس بصورة مباشرة - للاعتقاد ان السعادة وحدها شيء مرغوب فيه لذاته، اي وحدها ذات خير كامن.

يجب ان ننبه القارئ هنا الى ان الاستدلال الاخير ليس مؤداه ان كون السعادة وحدها امرا مرغوبا فيه لذاته (اي وحدها ذات خير كامن) امر نستنبطه من كونها في الواقع شيئا يرغب فيه الناس لذاته من دون كل الاشياء الاخرى. لو كانت المسألة مسألة استنباط، لكان البرهان يرتكب الاغلوطة الطبيعية، كما اعتقد مور بخصوص برهان مل. وفي هذه الحالة يكون من السهل رفض البرهان على اساس ان نتيجته ذات مدلول معياري، بينما المقدمة التي يقوم عليها ليست ذات مدلول معياري، وبالتالي فإن النتيجة تثبت اكثر مما تثبتة مقدمة هذا البرهان. ان مل في الواقع اوحى بأنه يرتكب هذه الاغلوطة، لأنه افترض، في سياق برهانه، وجود تناظر بين قولنا ان الدليل الوحيد على ان شيئا ما قابل لان يسمع هو اننا نسمعه بالفعل وقولنا ان الدليل الوحيد على ان شيئا ما مرغوب فيه هو اننا نرغب فيه بالفعل^(٣٠). فالعلاقة بين كون شيء قابلا لان يسمع وكوننا سمعناه بالفعل هي علاقة منطقية. ولذلك فإذا كانت العلاقة بين كون شيء مرغوبا فيه وكوننا نرغب فيه بالفعل ماثلة للعلاقة السابقة، اذن يجب ان ننظر اليها ايضا على انها علاقة منطقية. ولكن في نظرنا اليها كذلك، فإننا نرتكب الاغلوطة الطبيعية، لا شك، لاننا بهذا نربط منطقيا بين ما هو ذو مدلول معياري وما هو ذو مدلول واقعي خالص. بمعنى آخر، اننا بهذا نفترض، في سياق البرهان، ان القضية الكلية "كل ما يرغب فيه الناس لذاته هو شيء ينبغي ان يرغبوا فيه لذاته" هي تحليلية، اي صادقة بالضرورة المنطقية. والافتراض الاخير، لا شك، يذهب بنا في اتجاه الموقف الطبائعي في الاخلاق.

ان مل، في نظرنا، لم يكن يتجه في برهانه في اتجاه الطبائعية الاخلاقية. ان

J. S. Mill, *Utilitarianism*, op. cit., chap. 4.

قوله ان الدليل على مرغوبة شيء هو كالدليل على كون شيء قابلا لان يسمع كان القصد منه ان مرغوبة شيء من الاشياء هي، كقابلية شيء لان يسمع، لا تشكل موضوعا للدراك المباشر وان معرفتنا لها، بالتالي، تحتاج الى أدلة غير مباشرة. انه لم يكن يفكر هنا بالعلاقة المنطقية بين كون شيء موضوعا فعليا للسمع وكونه قابلا لان يسمع، بل انه كان يفكر فقط في الطابع غير المباشر لمعرفة ان شيئا ما قابل لان يسمع.

اذا قبلنا بالتأويل الاخير لبرهان مل، اذن فإن علينا ان نقول ان ما افترضه مل هو ان المرغوبة الكامنة للسعادة مسألة نستقرئها، ولا نستنبطها، من واقعة كونها شيئا يرغب فيه الناس لذاته. ولكن هذا يقضي بأن نقول ايضا ان برهان مل يقوم على افتراض الصحة الاستقرائية للتعميم التالي: اذا كان البشر يرغبون في اي شيء لذاته، اذن فإن هذا الشيء مرغوب فيه لذاته. ولكن كيف يمكننا نتحقق من صدق او عدم صدق التعميم الاخير؟ فإنه يُفترض فيه ان يكون تعميما استقرائيا، وليس صادقا، بالتالي، تحليليا. اذن للتحقق من صدقه او عدم صدقه، ان كان غير صادق، علينا ان نلجأ الى عالم الوقائع. ولكن في لجوئنا لعالم الوقائع ما سنكتشفه، في افضل حال، هو ما اذا كان البشر يرغبون في شيء ما لذاته او لا يرغبون، وليس ما اذا كان هذا الذي يرغبون فيه لذاته او لا يرغبون فيه يتسم او لا يتسم بالمرغوبة الكامنة. فالمرغوبة الكامنة، في ضوء رفضنا للطبائعية في الاخلاق، ليست جزءا من عالم الوقائع التجريبية، وليست، بالتالي، مما يمكننا اكتشافه عن طريق الملاحظة التجريبية. واذا صح هذا، اذن ليس بوسعنا، حتى من حيث المبدأ، ان نكتشف تجريبيًا ان ما يرغب فيه الناس لذاته في هذه الحالة او تلك هو في الوقت نفسه شيئا مرغوبا فيه لذاته او غير مرغوب فيه لذاته.

بإمكاننا ان نوضح المسألة الاخيرة اكثر اذا حاولنا ان نجيب عن السؤال: ما الذي يمكنه ان يشكل، من حيث المبدأ، دحضا للتعميم المذكور؟ والجواب هنا واضح، الا وهو: اكتشافنا ان هناك شيئا ما يرغب فيه الناس لذاته، ولكن هذا الشيء لا يتسم بالمرغوبة الكامنة. ولكن بما ان المرغوبة الكامنة ليست بالامر الذي يمكننا ان نكتشفه تجريبيا، اذن من الواضح ان القضية "ان كذا وكذا شيء يرغب فيه الناس لذاته، ولكن كذا وكذا لا يتسم بالمرغوبة الكامنة" ليست قضية يمكن التحقق من صدقها تجريبيا. فهذه القضية لا تصدق الا اذا صدق جزءاها.

ولكن بما ان جزءها الثاني ليس مما يمكن التحقق من صدقه تجريبيا، اذن فإن القضية، ككل، ليست مما يمكن التحقق من صدقه تجريبيا. واذا كان التحقق من انها صادقة هو ما نحتاج اليه لدحض التعميم الذي يعيننا، اذن فإنه لا يمكن، حتى نظريا، دحض هذا التعميم تجريبيا. وهذا سبب كاف لعدم اعتبار هذا التعميم تعميما استقرائيا.

ولكن هذا التعميم، في ضوء رفضنا للمذهب الطبائعي، لا يمكن ان يكون صادقا تحليليا. واذا لم يكن استقرائيا، اذن فهو ايضا ليس صادقا استقرائيا. فهل هو تعميم تركيبي - قبلي بالمعنى الكنطي؟ الجواب هو بالنفي، لانه لا يبدو هنا ان هناك علاقة ضرورية بين كون الناس يرغبون في شيء بالفعل وكونه مرغوبا فيه، علاقة من النوع الذي يمكننا ان نعرفه قبلنا. واذا صح ان هذا التعميم لا هو صادق تحليليا ولا هو صادق استقرائيا ولا هو تعميم تركيبي صادق قبلنا، اذن فلا اساس لدينا لافتراض صدقه. بيد ان برهان مل عديم الجدوى بدون افتراض صدق التعميم المذكور.

بالاضافة الى ما سبق، توجد صعوبة اخرى متعلقة بكون رغبة الناس في شيء، وحتى رغبتهم فيه لذاته، مسألة لا يمكن عزلها عن محيطهم الثقافي او الاجتماعي او تركيبهم السيكلوجي او ظروف نشأتهم او حتى تركيبهم الفسيولوجي. خذ، مثلا، السادي، هل يمكننا ان نفهم طلبه للذات السادية بمعزل عن تركيبه السيكلوجي؟ وماذا عن الذين يطلبون المعرفة لذاتها؟ هل ما يفسر تسمينهم اياها لذاتها هو انها ذات خير كامن ام هو شيء يتعلق بهم هم، بنظرتهم الذاتية للامور المتعلقة بدورها بنفسيتهم وظروف نشأتهم؟ وماذا عن العدالة او الحرية او الصداقة او الكرامة؟ هل رغبة بعض الناس في اي من هذه لذاتها هي دليل على مرغوبيتها الكامنة، ام ان هناك تفسيراً آخر لذلك يرتبط بهؤلاء الناس، بنظرتهم للامور والظروف التي نجدهم فيها؟

قد يعترض فيلسوف كـ "مل" على ما جاء في الفقرة السابقة على اساس ان رغبة الناس في السعادة لذاتها هي رغبة مشتركة بين جميع البشر على مختلف ثقافتهم وبيئاتهم وظروفهم وأمزجتهم وأن السعادة وحدها هي ما يسعى الناس اليه لذاته. فالمعرفة والعدالة والحرية والصداقة وغير ذلك مما له قيمة كبيرة في حياة الناس انما يكتسب قيمته من كونهم يتصورون انه مكون رئيس من مكونات

السعادة. ولكن حتى لو سلمنا هنا بما ينطوي عليه الاعتراض الأخير، فهل يعني هذا أن المرغوبة الكامنة المزعومة للسعادة هي التفسير الأقوى لواقعة أن السعادة هي وحدها التي يرغب فيها الناس، كل الناس، لذاتها؟ أليس معقولا أكثر أن نقول هنا أن التفسير للواقعة الأخيرة يكمن في سمات معينة ثابتة للطبيعة البشرية، سمات ترتبط بينيتهم الفسيولوجية أكثر من ارتباطها بأي شيء آخر؟ إذا أخذنا في الحسبان هنا أن ما يأخذه مل على أنه تفسير لهذه الواقعة لا يمكن دحضه، حتى من حيث المبدأ، إذن فإن هذا وحده يكفي لأن يظهر تفوق التفسير الذي نقترحه على تفسير مل. فإن ما نقترحه هو حتما قابل للدحض، نظريا. فإذا وجدنا كائنات لها تكويننا النفسي - الفسيولوجي ومع ذلك لا تطلب السعادة لذاتها، فمندها نكون قد وجدنا ما يدحض فرضيتنا. أما فرضية مل، كما بينا سابقا، فلا يمكننا حتى نظريا، أن نجد ما يدحضها، ولهذا فهي خلو من أي قيمة علمية.

لنفترض الآن، على سبيل الجدل، أن مل مصيب وأنه، بالتالي، وضعنا في الوضع الدليلي الذي يسمح لنا بأن نقول بحق أن السعادة وحدها ذات خير كامن. فهل يكفي هذا وحده لحل مشكلة الأخلاق المعيارية؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فإن الانتقال من معرفتنا لما هي الأشياء ذات الخير الكامن إلى ما نحن ملزمون بفعله خلقيا ليس بالأمر السهل على الإطلاق، كما يهين لنا الغائبون. فإن هذا الانتقال غير مشروع بدون رد الواجب إلى الخير. ولكن لا يمكن، في نظري، تسويق هذا الرد.

حتى نفهم الأسباب التي تدعونا لاتخاذ الموقف الأخير، لنبدأ بتناول وضع عيني، مفترضين أن مل مصيب في اعتقاده أن السعادة وحدها ذات خير كامن. الوضع العيني الذي نريد تناوله هنا هو وضع نواجه فيه بديلين ب ١ و ب ٢. وسنفترض هنا أن اختيار ب ١ في هذا الوضع هو الذي سيقود من بين البدائل الأخرى المتاحة لنا، إلى تحقيق أكثر ما أمكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس ولكنه يستوجب منا أن نعامل شخصا ما باجحاف، بينما اختيار البديل الآخر، وإن كان لا يحقق نفس القدر من السعادة، إلا أنه لا يستوجب عدم معاملة الجميع بانصاف. هل واضح هنا أننا ملزمون خلقيا باختيار ب ١؟ أليس واجبا علينا، من الزاوية الخلقية، ألا نجحف بحق أحد من الناس؟ قد نجد أنفسنا طبعاً في وضع يكون لا مناص لنا فيه، من الوجهة الخلقية، من الاجحاف بحق شخص ما، ولكن يبدو أن التسويق الخلقى الوحيد في حالات كهذه

للاجحاف بحق الشخص المعني هو انه الوسيلة الوحيدة لمنع حصول اجحاف اكبر بحقوق اشخاص سواه. ولكن في المثال الذي ندرسه لا يمكننا ان ننظر الى اختيار ب ٢ على انه يلحق اجحافا بحق اشخاص معينين فقط على اساس ان هذا الاختيار لا يحقق لهم نفس القدر من السعادة الذي كان سيتحقق لهم عن طريق اختيار ب ١. فحسب افتراضنا الاصلي، فإنني، في اختيار البديل الثاني، لا أخرق اي حق اساسي لأي شخص، ولا أقوم بأي عمل يتضمن معاملة اي منهم بصورة لا تساوي بينه وبين الاشخاص الآخرين. ليس واضحا، اذاً، كيف يمكنني ان اسوغ، خلقيا، اختيار البديل الاول الذي يتضمن الحاق الاجحاف بحق شخص ما في الوقت الذي لا يكون فيه هذا الاختيار هو وسيلتي الوحيدة لمنع الحاق اجحاف اكبر بحقوق آخرين.

بإمكانني الآن عن طريق تعديل المثال على نحو معين ان أبين بصورة اوضح انه لا يمكن تسويغ ب ١ من الزاوية الخلقية. ما نحتاج اليه هنا لنبين هذا بوضوح هو ان نضيف على افتراضنا السابق ان القدر الاضافي من السعادة الذي يحققه اختيار ب ١ لا يتجاوز سوى بنسبة قليلة جدا القدر الذي يحققه اختيار ب ٢. هنا لا اظن اننا سنتردد في القول انه لا يمكن تسويغ اختيار ب ١ خلقيا. وهذا الامر يصبح اكثر وضوحا اذا اجرينا تعديلا آخر على مثالنا وتصورنا ان من سأجحف بحقه الى حد كبير فيما لو اخترت البديل الاول هو ابنتي او والدتي او زوجتي. هل القدر الاضافي القليل جدا من السعادة الذي يحققه اختيار البديل الاول يكفي، من المنظور الخلفي، لتسويغ الحاقني اجحافا كبيرا بحق شخص عزيز جدا علي؟ من الصعب ان نتصور هنا ان شخصا عاقلا يمكنه ان يجيب بالاجاب. واذا صح ما نقول، اذن فإن كون اختيار البديل الاول هو الذي يحقق اكثر ما امكن من السعادة، وبالتالي من الخير الكامن، لا يشكل مسوغا كافيا، من الوجهة الخلقية، لالزامنا باختياره. وهذا بدوره يعني ان الغائي في الاخلاق غير مصيب في رده الواجب الى الخير.

قد يتساءل بعض القراء عما اذا كان بإمكان الغائي ان يتجنب اعتراضنا السابق عن طريق تجاوزه الطابع الهيدوني لنظرية المنفعة الكلاسيكية، كما فعل جي. إي. مور، وتبينه لنظرية تعددية في المنفعة Pluralistic Utilitarianism^(٣١). ان

(٣١) ان هذه النظرية تعرف عموما بنظرية المنفعة المثالية Ideal Utilitarianism

انظر: Brandt, op. cit. p. 355

النظرية الاخيرة، كما رأينا في الفصل السابق، لا ترى في السعادة وحدها قيمة كامنة، بل تتجاوز ذلك الى اعتبار اشياء اخرى مثل العدالة والصدقة والمساواة والتحقيق الذاتي على انها ذات قيمة كامنة^(٣٢).

اذن، فإن اشتقاق الواجب من الخير، بالنسبة لهؤلاء، يعني اشتقاق معرفتنا لما نحن ملزمون به خلقيا، ليس فقط من معرفتنا لما يحقق اكثر ما امكن من السعادة، بل وايضا من معرفتنا لما اذا كان يحقق اكثر ما امكن من الصدقة والعدالة وما الى هنالك من القيم الكامنة. واذا عدنا الآن الى مثالنا السابق، نجد ان البديل الثاني هو الذي يحقق اكثر ما امكن من السعادة والعدالة معا، بينما البديل الاول، حسب افتراضنا الاصلي، يحقق السعادة دون العدالة. يبدو، اذا، ان المنظور المنفعي التعددي لا يستوجب اختيار البديل الاول، كالمنظور المنفعي الهيدوني، لأنه اذا كانت العدالة، كالسعادة، ذات قيمة كامنة، اذن ما يلزمنا به المنظور المنفعي التعددي هو تحقيق اكثر ما امكن من السعادة والعدالة، وليس فقط تحقيق اكثر ما امكن من السعادة وحدها.

ولكن كيف يمكن لمنظور التعددي ان ينفعنا في الحالات التي ينبغي ان نختار فيها بين القيم الكامنة المتعددة؟ اذا وجدنا، مثلا، انفسنا في وضع علينا ان نضحي فيه بالسعادة او الصدقة لنقيم العدالة، فكيف نقرر في حالات كهذه ما الذي يحقق اكثر ما امكن من القيمة الكامنة؟ كيف يمكننا ان نقرر بكم من السعادة او الصدقة يجب ان نضحي مقابل ضمان العدالة لشخص او مجموعة من الاشخاص او بكم من العدالة يجب ان نضحي مقابل ضمان تحقيق السعادة والصدقة؟ هل يمكننا، فعلا، هنا ان نجد معيارا عقلانيا يمكننا من ان نقرر من ان الثمن الخلقي الذي يجب ان نتحمله جراء التضحية بشيء من السعادة أو الصدقة يزيد او ينقص، وإلى أي حد، عن الثمن الخلقي لتضحيتنا بشيء من العدالة؟ بدون اعطاء اجوبة مقنعة عن اسئلة كهذه، فإنه لا أمل في تزويد مذهب المنفعة التعددي بأي اساس عقلائي.

(٣٢) ان بعضهم ينظر الى اشياء مثل العفة والصدق على انها ذات قيمة كامنة. انظر: المرجع السابق، ص ٣٨٥

الفصل العاشر

المذهب الديونطولوجي

الفصل العاشر المذهب الديونطولوجي

لنفترض الآن على سبيل الجدل ان المشكلات التي اثارناها في وجه المذهب الغائي في الاخلاق قابلة للحل او انها عولجت بشكل مرض، فهل يكفي هذا وحده لانقاذ الموقف الغائي؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فإن هناك مفهوما هاما في الاخلاق هو مفهوم الواجبات الخاصة، وهو مفهوم يجعل من الصعب جدا، كما سنبين بعد حين، التمسك بالموقف الغائي التقليدي، ويدفع بنا في اتجاه الموقف الديونطولوجي^(١). فما الذي يتضمنه هذا المفهوم، ولماذا يتعارض مع الموقف الغائي التقليدي؟

ان مفهوم الواجب الخاص يرتبط في المقام الاول بوجود مؤسسات من مختلف الاشكال والانواع، مؤسسات اجتماعية وقانونية وتربوية وما الى ذلك. وما من شخص بيننا الا وهو ينتمي الى مؤسسة او اخرى من هذه المؤسسات، بل من المرجح ان ينتمي الى اكثر من واحدة منها. فإن كل شخص بيننا ينتمي، علم الاقل، الى مؤسسة العائلة، فهو ابن أو أب أو شقيق أو زوج. بالاضافة الى ذلك، قد ينتمي واحدنا الى مؤسسات اخرى. فقد يكون عضوا في نقابة أو حزب أو جمعية ما. قد يكون مدرسا أو قاضيا أو رئيس منظمة أو مدير شركة. قد يكون قائد جيش أو جنديا بسيطا. ولكن كائنا ما كان الوضع أو المركز الذي يحتله

(١) سنجد فيما بعد انه بإمكاننا ان نحافظ على مفهوم الواجبات الخاصة في الاخلاق دون التخلي كلية عن المذهب الغائي ودون احتضان المذهب الديونطولوجي، بل عن طريق التركيب بين الموقف الغائي والموقف الديونطولوجي وذلك ضمن اطار ما صار يعرف بمذهب المنفعة القاعدية. أنظر الفصل المقبل.

واحدنا ضمن اطار المؤسسة التي ينتمي اليها، فإن هناك واجبات معينة يجد نفسه ملزما بها، من الوجهة الخلقية، بحكم احتلاله ذلك الوضع او المركز فقط بحكم ذلك. بمعنى آخر، ان هناك واجبات خلقية معينة مترتبة على كون واحدنا ابا او ابنا او شقيقا او مرييا او قاضيا او جنديا او نقابيا وما الى ذلك.

لا يجوز ان يفهم الانتهاء الى مؤسسة هنا على انه فقط انتهاء الى مؤسسة بالمعنى التقليدي الضيق، كمؤسسة العائلة او الجيش وما اشبه ذلك^(٢). فإن هناك مؤسسات اجتماعية بالمعنى الواسع للكلمة التي تفرض وجودها طبيعة الممارسات الاجتماعية، دون ان يعني هذا وجود مؤسسة بالمعنى التقليدي لها اعضاؤها والقيمون عليها وما اشبه ذلك. فإن لواحدنا، مثلا، وظيفة ما يشغلها او مهنة ما يعمل فيها، حرة او غير حرة. فهو اما مهندس او طبيب او تاجر او بائع متجول وغير ذلك. وسواء أكانت المهنة التي يعمل واحدنا فيها حرة ام غير حرة، اي سواء أكانت مهنتي من النوع الذي لا يربطني بمؤسسة ما بالمعنى التقليدي ام لا، فإن ممارستي لهذه المهنة تخضع لقواعد وضوابط اجتماعية معينة. وهي من حيث كونها ممارسة تخضع لقواعد وضوابط اجتماعية تشكل مؤسسة اجتماعية بالمعنى الواسع جدا.

من الضروري التوضيح هنا ان الفلاسفة المعاصرين الذين يتعاملون مع هذا المفهوم الواسع للمؤسسة الاجتماعية لا يشترطون لتطبيقه وجود وظائف او مهن من نوع او آخر. فإن الشرط الهام هنا لتطبيق هذا المفهوم الواسع للمؤسسة هو وجود ممارسات اجتماعية من نوع او آخر، اي ممارسات تخضع لقواعد وضوابط اجتماعية. وبهذا المعنى، بإمكاننا ان نتكلم على مؤسسة الحفاظ على الوعد او مؤسسة القصاص، حيث لا يقصد بالقصاص في هذه الحالة معناه القانوني الذي يربط القصاص بمؤسسة بالمعنى التقليدي للكلمة^(٣). فإن قيامي بوعد ما، مثلا، امر لا يرتبط بشغلي وظيفية معينة او بعمل في مهنة ما. انني اقوم بالوعد، عندما

(٢) ان جون رولز، مثلا، وكذلك جون سيرل ينظران الى الممارسات الاجتماعية على أنها مؤسسات بمعنى من المعاني. انظر على التوالي:

J. Rawls "two Concepts of Rules", in *Philosophical Review*, L X I V, No, 1 (1955), 3 - 32; J. Searle, *Speech Acts*, (Cambridge 1969), chap. 8.

(٣) نلاحظ الإشارة هنا الى وجود تحفظ لدى بعض الفلاسفة المعاصرين حول تطبيق مفهوم المؤسسة على شيء كالقيام بالوعد أو الحفاظ عليه. انظر:

Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (Oxford, 1979), pp. 293-303.

اقوم به، بمثابة انساني، وبغض النظر عن الوضع او المركز الذي احتله، وكائنه ما كانت المؤسسة التي انتمي اليها بالمعنى التقليدي الضيق للمؤسسة. ولكن القيام بالوعد ممارسة تخضع لقواعد اجتماعية محددة، وهو بهذا المعنى شأن مؤسسي بالمعنى الواسع. هذا أمر واضح، في نظر جون رولز، من كون الجملة "انا أعد بأن افعل كذا وكذا" هي جملة ذات وظيفة اجرائية Performative لا يمكن ان تكون لها الا اذا افترضنا مقدما وجود ممارسة تخضع لقواعد اجتماعية او مؤسسية محددة. من هنا يتضح له انه من غير المعقول ان نؤول القواعد التي يخضع لها القيام بالوعد على انها لاحقة منطقيا للقرارات المحددة التي وصلنا اليها في السابق حول حالات محددة من القيام بالوعد. بمعنى آخر، من غير المعقول ان نقول هنا ان القاعدة التي تقضي بالحفاظ على الوعد هي قاعدة مشتقة من اكتشافنا في الحالات السابقة انه من الافضل على وجه العموم لواحدنا ان يحافظ على وعده^(٤).

هذا ايضا ما ينطبق على القصاص. فإنه لا يمكننا ان نشير الى حالة عينية من الحالات التي يقاصص فيها شخص ما على ذنب اقترفه الا في سياق افتراضنا ممارسة اجتماعية تخضع لقواعد مؤسسية محددة^(٥). ليس من الضروري هنا ان تكون القواعد المؤسسية المعنية قواعد قانونية. فقد يمارس القصاص من قبل الوالدين على ولدهما او من قبل المعلم على تلميذه او من قبل الوصي على من هو وصي عليه. وفي حالات من النوع الاخير نتكلم على مؤسسة القصاص بالمعنى الواسع للمؤسسة، اي بمعنى وجود ممارسة اجتماعية تخضع لقواعد مؤسسية محددة. والقصاص، مثل الحفاظ على الوعد، نمارسه وفق القواعد المؤسسية المكونة للممارسة المعنية، وليس لاي سبب آخر يتجاوز هذه القواعد. ان الاسبقية المنطقية للممارسة هنا تختم علينا ان نقول اننا عندما نقاصص الآن، فإن الاعتبار الاساسي هو للقواعد المؤسسية التي يخضع لها القيام بالقصاص وليس لاكتشافنا، على افتراض اننا اكتشفنا شيئا من هذا، اننا عندما قاصصنا في الماضي، في ظل شروط مماثلة لما نحن مواجهون به الآن، حققنا افضل النتائج الممكنة.

يامكاننا الآن في ضوء التحليل السابق ان نعرف مفهوم الواجب الخاص على انه الواجب الذي يفرضه انتماء شخص الى مؤسسة بالمعنى الضيق او الواسع او انخراطه في ممارسة اجتماعية من نوع او آخر تخضع لقواعد مؤسسية محددة. بمعنى

(٤) J. Rawls, op. cit., p. 273.

(٥) المرجع السابق.

آخر، انه الواجب الذي يفرضه على واحدنا كونه، مثلا، أبا او معلما او قاضيا او صديقا او واعدا او مستدينا او رئيسا او مرؤوسا او صاحب عمل او طبيبا وما الى هنالك. والواجب الذي يفرضه انتفاء شخص الى مؤسسة اجتماعية او اشتراكه في ممارسة اجتماعية لا يمكن الا حسبانها للوهلة الأولى Prima Facie واجبا ملزما لهذا الشخص. من الواجبات التي يفرضها على القاضي، مثلا، كونه قاضيا هو ان يراعي في مقاضاته للمتهمين كل الاعتبارات القانونية التي لا غرض من مراعاتها سوى احقاق الحق، اي ضمان حصول كل ذي حق على حقه وضمان عدم تبرئة ساحة المذنب او ادانة البريء. ولذلك فعندما ينظر القاضي في قضية شخص متهم بتهمة معينة او في قضية شخص يدعي حقا ما، فإن السؤال الرئيس الذي يواجهه ليس: الى اي مدى تؤثر ادانة او عدم ادانة المتهم على السعادة العامة او الى اي مدى يؤدي حرمان او عدم حرمان الشخص من الحق الذي يدعي انه له الى تحقيق السعادة العامة؟ فإن المنظور الخلقي، في هذه الحالة، يفرض عليه بوضوح، باعتباره قاضيا، الا يعالج سوى اسئلة كهذه: هل المتهم بريء أم مذنّب؟ هل للمدعي الحق فيما يدعيه أم أن ادعاءه باطل؟

ان حالات من النوع الذي يؤدي فيه مفهوم الواجب الخاص دورا مركزيا هي، لا شك، حالات تدل، على الاقل، على انه على مستوى تقويم افعال الافراد، من المنظور الخلقي، لا اهمية في الحالات المعنية للنتائج المترتبة على قيام الافراد بالافعال التي تشكل موضوع التقويم الخلقي. فعندما نقوم أفعال القاضي في مثالنا السابق، فإنه من الواضح انه لا اهمية، من المنظور الخلقي، لما اذا كانت ادانته للمتهم، ان ادانته، او تبرئته لساحته، ان برأها، تقود الى نتائج حسنة أم لا. ان الامر الوحيد ذو الاهمية هنا، من المنظور الخلقي، هو ما اذا كان القاضي قام بواجبه، باعتباره قاضيا، اي راعى كل الاعتبارات القانونية، من اجرائية وغير اجرائية، بحيث لم يبق احتمال يذكر لظهور البريء بمظهر المذنب او المذنب بمظهر البريء وكان قراره بالادانة او التبرئة قائما على هذه الاعتبارات وحدها.

يذهب بعض الفلاسفة الى أبعد بكثير مما يقود اليه تحليلنا السابق، اي الى حد الاعتقاد أن النتائج المترتبة على أفعالنا هي، في كل الحالات، بدون اهمية، من المنظور الخلقي، في عملية تقويم الافعال او حتى الممارسات الاجتماعية ذاتها. ان الموقف الذي ينطلق منه هؤلاء الفلاسفة هو ما يعرف بالموقف الديونطولوجي في الاخلاق او بأخلاق الواجب. ان اشهر مثلي هذا الموقف الفلسفي هو، لا

شك، الفيلسوف الألماني إيمانويل كنت^(٦). يقوم هذا الموقف على المسلمة الأساسية القائلة ان مفهوم الواجب هو المفهوم الأساسي في الاخلاق، اي انه لا يمكن رد مفهوم الواجب الى مفهوم الخير، كما يدعي الغاثيون. هذا لا يعني ان المفهوم الاخير يمكن رده الى مفهوم الواجب. ما يصر عليه الديونطولوجي هو انه لا علاقة ضرورية بين كون الفعل الزاميا خلقيا واتصافه بالخيرية. فإن اتصاف الفعل بالخيرية لا هو شرط ضروري ولا هو شرط كاف لكونه الزاميا من المنظور الخلقي. وهذا يعني، بدوره، ان كون الفعل الزاميا خلقيا ليس شرطا كافيا لاتصافه بالخيرية. اذن فمثلا لا يمكننا ان نشق مفهوم الواجب من مفهوم الخير، كذلك لا يمكننا ان نشق مفهوم الخير من مفهوم الواجب.

ولكن السؤال الذي لا بد من ان يواجهنا الآن هو السؤال التالي: اذا كان مفهوم الواجب هو المفهوم الأساسي في الاخلاق، بمعنى انه غير قابل لان يشتق من مفهوم الخير، اذن من اين نستمد معرفتنا لما هو واجب خلقيا؟ حتى نفهم الجواب الذي يعطيه كنت عن هذا السؤال، علينا ان نوضح في البداية بعض المفاهيم المحورية في فلسفة كنت الاخلاقية، وبخاصة مفهوم الارادة الطيبة ومفهوم الامر المطلق ومفهوم القانون الخلقي.

لنبدأ بمفهوم الارادة الطيبة. ان كثيرا من افعالنا يمليه الميل او الهوى او الرغبة في تحقيق اللذة او مجانبية الألم. ففي هذه الحالات لا يمكن اعتبار المسوغ لقيامنا بفعل ما دون الافعال الاخرى مسوغا خلقيا في نظر كنت، لأن المسوغ الخلقي لقيامنا بفعل ما لا يتطابق، بالضرورة، مع ميولنا وأهوائنا ورغباتنا. ففي الكثير من الحالات ما هو مسوغ خلقيا معاكس لما نميل الى فعله او لما نهواه او نرغب فيه او لما يحقق لنا اللذة او يجنبنا الألم. بمعنى آخر، اذا كان ما هو مسوغ خلقيا في حالة من الحالات متطابقا مع ما نميل الى فعله او ما نرغب فيه، فإن هذا سيكون من قبيل الصدفة، وليس لأن طبيعة ما هو مسوغ خلقيا تملي منطقيا تطابقه مع ما نميل اليه او نرغب فيه، بغض النظر عن اسباب هذا الميل او هذه الرغبة.

اذا انطلقنا الآن من هذا التمييز المنطقي بين ما نميل الى فعله او ما نرغب في فعله وبين ما هو مسوغ خلقيا او صحيح خلقيا، يصير بإمكاننا ان نقسم علل

(٦) إيمانويل كنت، *The Foundations of the Metaphysics of Morals*, (New York: Liberal Arts Press, 1959).

الافعال الى قسمين عريضين. القسم الأول يشتمل على الرغبات والميول والاهواء والمقاصد والنيات وما اشبه ذلك، والقسم الثاني يشتمل على العلل او المسوغات الخلقية. بإمكاننا هنا لاغراض تحليلنا ان نختصر الاخيرة في علة واحدة، الا وهي ان يكون الفعل واجبا او صحيحا خلقيا، على ان نشرح فيما بعد ما الذي يجعل فعلا من الافعال واجبا او صحيحا من الوجهة الخلقية، في نظر كنت.

من السهل علينا الآن ان نشرح، في ضوء التقسيم السابق، مفهوم الارادة الطيبة. فالفعل الذي يعبر عن ارادة طيبة، حسب فهم كنت للارادة الطيبة، هو ذلك الفعل الذي لا يكون للفاعل اي مسوغ للقيام به سوى كونه فعلا واجبا او صحيحا من المنظور الخلقى. في هذه الحالة ما ينطبق على الفاعل هو انه يفعل الواجب لانه واجب، وليس، مثلا، لانه يريد ان يتجنب العقاب او ان يحقق رغبة معينة لديه او طمعا في مكافأة ما. فلو كان المسوغ لقيامه بفعل ما شيئا بمثابة رغبة معينة لديه، فإن قيامه بهذا الفعل لن يكون في هذه الحالة معبرا او صادرا عن ارادة طيبة، حتى ولو كان هذا الفعل واجبا من المنظور الخلقى. يوجد، اذًا، شرطان اساسيان لحسبان قيام شخص بفعل معين صادر عن ارادة طيبة، وهما: (أ) ان يكون الفعل المعنى واجبا او صحيحا من المنظور الخلقى، و(ب) ان يكون المسوغ الوحيد لقيام الفاعل به هو انه واجب او صحيح من المنظور الخلقى.

ان الارادة الطيبة، في نظر كنت، هي الشيء الوحيد الذي يمكن حسبانه خيرا بصورة مطلقة، الشيء الوحيد الذي يمتلك قيمة كامنة على نحو غير مشروط^(٧). وهي، لذلك، الخير الاسمى، وبالتالي فإن امتلاكها هو الغرض النهائي للحياة الخلقية. توجد، باعتراف كنت، اشياء كثيرة ذات قيمة او حتى ذات قيمة كامنة ولكنها ليست كلها ذات قيمة بصورة مطلقة. من هذه الاشياء اللذة والذكاء والمعرفة. ولكن ما هو المقصود هنا بأن شيئا ما ذو قيمة وحتى ذو قيمة كامنة ولكن قيمته ليست مطلقة؟ ان ما يفهمه كنت بامتلاك شيء لقيمة كامنة مطلقة يقضي بتوافر شرطين لامتلاك اي شيء لقيمة كامنة مطلقة، الا وهما ان يكون هذا الشيء، اولا، من النوع الذي يجدر ان نطلبه لذاته وأن يكون، ثانيا،

(٧) نجد تناول كنت لمفهوم الخير غير المشروط في الجزء الاول من:

The Foundations of the Metaphysics of Morals (New York: Liberal Arts Press, 1959), PP. 9 - 10.

من النوع الذي يظل جديرا بأن نطلبه لذاته، كائنة ما كانت الصفات التي قد تنضاف اليه. ان الشرط الاول، ولكن ليس الشرط الثاني، متحقق او يبدو انه متحقق بالنسبة لاشياء مثل اللذة والذكاء والمعرفة. فإن اللذة، مثلا، بوصفها لذة فحسب، هي، لا شك، من نوع الاشياء التي يجدر ان نطلبها او ان نثمنها لذاتها وليس لاي شيء سواها. ولكن لو اضعفنا السادية الى اللذة، فالحاصل الاخير في هذه الحالة - اي اللذة السادية - ليس شيئا يجدر ان نثمنه لذاته، بل شيء فاقد القيمة او فاقد الخيرية. بمعنى آخر، ان اضافة السادية الى اللذة يفقدها قيمتها او خيريتها، وبالتالي فإن امتلاكها قيمتها او خيريتها امر مشروط بكونها، على الاقل، لذة غير سادية.

نجد بصورة ماثلة ان الذكاء الذي قد يعتقد بعضنا انه ذو قيمة في ذاته، يفقد قيمته اذا وجد جنبا الى جنب مع صفات اخرى كالليل الشديد الى اذى الآخرين او استغلالهم. هنا يصير الذكاء ذكاء من النوع المسخر للأذى او الاستغلال فيفقد قيمته. واذا أخذنا مثال المعرفة، نجد ان ما ينطبق على اللذة والذكاء ينطبق ايضا عليها. فالمعرفة، بمثابته معرفة، هي، كما يبدو، جديرة بأن نثمنها لذاتها، ولكن الصورة، لا شك، تتغير جذريا اذا اضعفنا الى المعرفة صفة كالنزعة الى التدمير او الانانية. هنا تصير المعرفة وسيلة للتفنن في ابتكار وسائل التدمير او وسيلة لخدمة مصالح الفرد دون ايا اعتبار لمصالح الآخرين، وفي كلتا الحالتين تفقد قيمتها.

يذهب كنيك الى حد الاعتقاد ان الارادة الطيبة وحدها ذات قيمة كامنة مطلقة وحدها الخير الاسمي. فلا يوجد، في نظره، اي وضع ممكن يؤدي فيه وجود الارادة الطيبة الى جانب صفة او صفات اخرى الى افقاد الارادة الطيبة قيمتها، كائنة ما كانت هذه الصفة او الصفات الاخرى. بإمكاننا طبعا ان نتصور وضعاً يؤدي فيه اكتساب شخص لصفات من نوع معين الى فقدان ارادته الطيبة. فمن يمتلك ارادة طيبة لا يمكنه ان يظل محتفظا بها اذا اكتسب، مثلا، صفات كالانانية الجامحة. فإن صفة كالاخيرة تجرد الشخص الذي يمتلكها من اي مسوغ خلقي للقيام بالافعال التي يقوم بها او يزعم على القيام بها. فإن من يمتلك هذه الصفة لا يكون لديه مسوغ للقيام بما يقوم به او يزعم على القيام به من افعال سوى اعتقاده انها ستحقق له اكثر ما امكن من النفع في ظل الشروط الموضوعية التي يجد نفسه فيها. اذن، فإن امتلاكه لهذه النزعة الانانية الجامحة يصير متنافيا مع

امتلاكه لارادة طيبة. ولكن المسألة المهمة، في اعتقاد كنت، هي انه اذا اخذنا الصفات التي يمكن ان توجد بجانب الارادة الطيبة، اي التي لا يتنافى امتلاك شخص لها مع امتلاكه لارادة طيبة، فإنه يمكن القول ان امتلاك صاحب الارادة الطيبة لاي صفة او مجموعة من هذه الصفات لا يمكن ان يولد وضعاً اسوأ من امتلاكه لارادة طيبة بدون هذه الصفات الاخرى. وهذا، لا شك، يميز الارادة الطيبة بصورة جوهرية عن الاشياء الاخرى التي لها قيمة في ذاتها كاللذة او المعرفة. فاللذة، كما رأينا، لا تكون لها قيمة كاملة غير منقوصة الا اذا لم تكن من نوع معين، كالنوع السادي على سبيل المثال، لا الحصر، والمعرفة ايضا تظل على قيمتها بشرط الا يمتلك صاحب المعرفة صفات من النوع الذي يجعله يسخر معرفته لاغراض انانية وما اشبه ذلك. اما الارادة الطيبة فإنه لا يمكن مطلقاً ان يؤدي امتلاك صاحبها لاي صفة او مجموعة من الصفات التي لا تتنافى مع امتلاكه لارادة طيبة الى الانتقاص من قيمتها.

ان نقول ان الارادة الطيبة هي الشيء الوحيد الذي له قيمة في ذاته بدون قيد او شرط هو ان نقول، بناء على تحليل كنت لمفهوم الارادة الطيبة، ان قيامنا بما هو واجب او صحيح خلقياً، لانه واجب او صحيح خلقياً وفقط لانه كذلك، هو الامر الوحيد الذي يمتلك قيمة في ذاته بدون اي قيد او شرط. ولكن السؤال الذي لا بد من ان يواجهه كنت الآن هو السؤال التالي: كيف نعرف ما هو واجب أو صحيح خلقياً؟ ان جواب كنت يتلخص في الآتي: ان واجباتنا يقررها القانون الاخلاقي. اذن حتى نعرف ما هي واجباتنا الخلقية في وضع معطى، علينا ان نعرف ما الذي يملكه علينا القانون الاخلاقي في هذا الوضع، اي ما هو الامر المطلق الذي يأمر القانون الاخلاقي بالتقيد به في الوضع المعطى. من هنا يتضح ان مفهوم صدور الفعل عن ارادة طيبة مكافئ، في نظر كنت، لمفهوم صدور الفعل عن احترام القانون الاخلاقي. فإن ما يعنيه صدور فعل عن ارادة طيبة هو ان صاحبه قام به لأن من واجبه القيام به وفقط لأن من واجبه القيام به. واذا كان ما يعنيه قولنا ان من واجب شخص ان يقوم بهذا الفعل او ذاك هو ان القيام بهذا الفعل هو ما يأمر به القانون الاخلاقي، اذن فإن ما يعنيه صدور فعل عن ارادة طيبة هو ان صاحبه قام به لا لسبب آخر سوى ان القانون الاخلاقي يأمره بالقيام به. واذا اخذنا في الاعتبار الآن ان مفهوم صدور فعل عن احترام القانون الاخلاقي يشير، في نظر كنت، الى وفقط الى كون صاحب هذا الفعل قام به لا

لسبب آخر سوى كونه ما يأمره بالقيام به القانون الاخلاقي، يتضح عندها أنه لا فرق، مفهوماً، بالنسبة لكنط، بين مفهوم صدور الفعل عن ارادة طيبة ومفهوم صدوره عن احترام القانون الاخلاقي^(٨).

ولكن ما هو القانون الاخلاقي؟ انه ليس شيئا كالقانون الطبيعي، لأنه، قبل كل شيء آخر، قانون معياري، مما يعني صدوره عن العقل العملي لا العقل النظري. وهو يختلف عن القانون الطبيعي ايضا في كونه قبليا، وبالتالي ذا طابع ضروري وكلي ومطلق. ان طابعه المعياري واضح من كونه قانونا أمريا، ولكن ما يأمر به القانون الاخلاقي شيء يقرره العقل العملي قبليا. ولذلك فإن معرفتنا للقانون الاخلاقي معرفة قبلية، لا بعدية^(٩). والطابع الضروري له نابع، لا شك، من سمته العقلية - القبلية. وما هو ضروري هنا هو انه يأمر بما يأمر به وليس بأي شيء آخر. وهذا يعني انه لا يمكن لما يأمر به القانون الاخلاقي أن يكون شيئا كان ممكنا ألا يأمرنا به القانون الاخلاقي. فما يأمرنا به هذا القانون ليس شيئا اتفق أنه يأمرنا به، بل على العكس تماما، اي ان كون القانون الاخلاقي يأمر به امر نابع من طبيعته. والقانون الاخلاقي كلي، لانه لا يسمح باستثناءات من أي نوع، ولكنه ايضا قانون مطلق. وما يعنيه قولنا انه قانون مطلق هو ان ما يأمر به مقيّد بصورة مطلقة. فإذا كان هذا القانون يأمرنا، مثلا، بأن نعامل كل شخص على انه غاية في ذاته وليس مجرد وسيلة، فلإننا ملزمون خلقيا بأن نعامل كل شخص على انه غاية في ذاته وليس مجرد وسيلة، كائنه ما كانت النتائج المترتبة على تقيدنا الفعلي بهذا الامر. فإنه لا يمكن ان يوجد، في نظر كنط، أي مسوغ لتقيدنا بما يأمرنا به القانون الاخلاقي سوى كونه ما يأمرنا به هذا القانون، اي سوى قانونيته. من هنا تنبع الطبيعة المطلقة لهذا القانون التي تعني ضرورة تقيد كل منا به بدون قيد او شرط.

ان المسألة الاخيرة توضح لماذا يتخذ القانون الاخلاقي، في نظر كنط، صيغة الامر المطلق، اي الصيغة: افعل كذا وكذا، كائنه ما كانت الشروط التي

(٨) أنظر: Kant, The Foundations of the Metaphysics of Morals P 10.

(٩) ان التقيد بالقانون الاخلاقي هو ايضا امر يقرره العقل قبليا بمعنى انه لا مسوغ آخر للتقيد بالقانون الاخلاقي سوى قانونيته.

يتم في ظلها هذا الفعل^(١٠). ان الامر المشروط، بالمقابل، يقول ما معناه: افعل كذا وكذا اذا كنت ترغب في كيت وكيت. هنا نجد ان ما يأمر به الشخص مقيد او ملزم له فقط اذا كانت الشروط التي يفترض ان يتم في ظلها تنفيذ الامر من النوع الذي يؤدي، في حال تنفيذ الامر، الى تحقيق نتيجة من نوع معين وكانت هذه النتيجة هي ما يشكل موضوع رغبة لدى الفاعل، منفذ الامر. ومن الواضح، في ضوء تحليلنا السابق، ان القانون الاخلاقي لا يمكن ان يتخذ هذه الصيغة الشرطية. فما دام لا يمكن ان يوجد، في نظر كنت، اي مسوغ للتقيد بالقانون الاخلاقي سوى قانونيته، اذن فإنه يستحيل ان يكون ما يأمر به القانون الاخلاقي مشروطا بأي شيء لا ينبع بالضرورة من قانونيته.

والآن ننتقل الى السؤال: ما الذي يقوله القانون الاخلاقي على وجه التحديد بوصفه قانونا معياريا؟ كيف علينا، بمعنى آخر، ان نصوغ هذا القانون؟ في محاولتنا الاجابة عن هذا السؤال، يجب ان نضع نصب أعيننا الامور الثلاثة الآتية:

أولا، ان القانون الاخلاقي ذو طابع معياري، وهو، على وجه التحديد، ذو صيغة أمرية. انه يقول لنا ما الذي علينا ان نفعله.
ثانيا، ان ما ينبغي علينا ان نفعله، في نظر كنت، هو تحقيق الخير الاسمي.
ثالثا: ان الارادة الطيبة، كما رأينا، هي الخير الاسمي، في اعتقاد كنت، اي الارادة التي تنبع في افعالها من احترام القوانين الاخلاقية.

اذا انطلقنا من القضايا الثلاث الاخيرة، فإن النتيجة التي لا مهرب لنا من الوصول اليها هي ان ما يأمر به القانون الاخلاقي - ما يقول انه ينبغي علينا ان نفعله - هو في كل الحالات ما ينبع فقط ما ينبع من احترام القانون الاخلاقي. هذا يعني انه لا يوجد سوى قانون اخلاقي واحد، الا وهو القانون الذي يأمرنا بألا نفعل شيئا الا اذا كان المسوغ الوحيد لفعله هو أنه ما يأمر به القانون الاخلاقي في الوضع المعطى. فلو كان القانون الاخلاقي ذا قدرة على النطق، لقال: آمركم بأن تفعلوا ما آمركم به فقط ما آمركم به لا لسبب سوى انه ما

(١٠) يستثنى من هذه الشروط طبعاً شرط القدرة على الفعل. فالالزام، في نظر كنت، يستوجب القدرة. ولذلك فإن الصيغة الأمرية: "افعل كذا وكذا، بغض النظر عن النتائج والشروط"، يجب أن تقرأ على النحو الآتي: على افتراض ان لديك القدرة على ان تفعل كذا وكذا، افعله، بغض النظر عن النتائج والشروط.

أمرهم بفعله. واضح من تحليلنا حتى الآن أن ما يجعل قانونا ما قانونا اخلاقيا ليس مضمونه، وبالتالي ليس كونه يحضنا على القيام بأفعال من نوع معين، وليس من نوع آخر، بل قانونية القانون. اذن، اذا وجدنا قانونا يعبر فقط عن طابعه القانوني، أي يضع فقط الشروط الصورية التي يكون هذا القانون بموجبها قانونا، نكون عندئذ قد وجدنا القانون الاخلاقي الاوحد.

يجب ألا ننسى هنا أننا نتعامل، ليس مع المفهوم العلمي للقانون، بل مع المفهوم المعياري له. بمعنى آخر، ان على القانون الاخلاقي ان يتخذ الصيغة الأمرية. والسؤال الذي يواجهنا الآن هو السؤال التالي: اذا كانت الصورة الامرية هي الصورة المشتركة بين كل القوانين المعيارية، فما الذي يميز القانون الاخلاقي عن القوانين المعيارية الاخرى؟ ان ما يميزه، في نظر كنت، هو انه لا قيود على ما يأمر به القانون الاخلاقي سوى ما تستلزمه ضرورة التعبير عن الطابع القانوني للقانون، اي عن قانونية القانون. بمعنى آخر، لا يأمرنا القانون الاخلاقي بأن نفعل أفعالا من نوع كذا وكذا، بدل ان نفعل أفعالا من نوع آخر، لأنه لا توجد شروط يجب توافرها لتنفيذ الامر الاخلاقي سوى ان هذا الامر يعبر عن قانونية القانون. الشروط، اذا، شروط صورية خالصة، لا شروط مادية. ولذلك ان نقول ان ما يأمر به القانون الاخلاقي هو ان تكون أفعالنا نابعة من احترامنا له، هو ان نقول ان ما يستلزمه منا هذا القانون هو ان تكون أفعالنا نابعة من احترامنا للقانونية الكلية وغير المشروطة. فإن ما يأمر به القانون الاخلاقي هو انه ينبغي علينا، في كل حالة نقرر فيها ان نقوم بفعل ما، ان نقرر ان نفعله فقط لان المسوغ لفعله هو اتفاهه مع مستلزمات القانونية الكلية وغير المشروطة. وما تستلزمه القانونية الكلية وغير المشروطة هو ان تكون القاعدة او المبدأ الاساسي الذي نبنى عليه أفعالنا في وضع معطى تمتلك صورة القوانين الكلية وغير المشروطة. الشرط المطلوب، اذا، هو شرط صوري خالص. فالقانون الاخلاقي لا يشترط، مثلا، ان ابني أفعالي على المبدأ الاساسي "الخداع أمر غير جائز"، لأن للمبدأ الاخير المضمون الذي له، اي لانه يتعلق بأفعال من نوع معين، لا من نوع آخر، بل لأن هذا المبدأ تتوافر فيه الشروط الصورية التي بدونها لا يكون اي قانون كليا وغير مشروط. من هنا ندرك لماذا فهم كنت بالامر الاخلاقي امرا لا يسمح لنا بأن نبنى ما نفعله على قاعدة او مبدأ اساسي ما، الا اذا كان قرارنا بأن نفعل بموجب هذا المبدأ متفقا مع ارادتنا في جعل هذا المبدأ قانونا كليا وغير مشروط تخضع له أفعال كل البشر بدون استثناء. والصيغة التي قدمها كنت للقبض على الفكرة

الاحيرة هي الصيغة التالية :

افعل فقط بموجب ذلك المبدأ الاساسي الذي يمكن لك في الوقت نفسه ان تختار جعله قانونا كلياً^(١١).

ان هذه الصيغة التي يعطيها كمنظ لقانون الامر المطلق لا يبدو انها تقضي على مقصد كمنظ بتمامه. فإن كمنظ، لا شك، كان ينبغي ان يظهر في الصيغة التي قدمها لنا الشرط الضروري والكافي للالزام الخلقي. ولكن الصيغة التي أوردناها تهمل لنا ان الشرط المشار اليه هو فقط شرط ضروري للالزام الخلقي. فإن هذه الصيغة تقول "افعل فقط... اي تقول ان كون المبدأ الاساسي من النوع الذي يمكن لك في الوقت نفسه ان تختار جعله قانونا كلياً هو شرط ضروري للالزام بالعمل بموجبه. ولكن بما ان قصد كمنظ هو ان يضع الشرط الضروري والكافي للالزام الخلقي، اذن من الضروري تعديل صيغة كمنظ لتفي بالمطلوب، فتصير: افعل بموجب ذلك المبدأ الاساسي فقط بموجب ذلك المبدأ الاساسي الذي يمكن لك في الوقت نفسه ان تختار جعله قانونا كلياً.

ان الصيغة الاحيرة تقول بوضوح انه اذا كان المبدأ الاساسي من النوع الذي يمكن لك ان تختار جعله قانونا كلياً، فإنك ملزم خلقياً عندئذ بأن تفعل بموجبه، والا فإنك ملزم بالأ تفعل بموجبه.

والآن، بعد هذا التعديل، لا بد من ان نحاول ان نفهم كيف يمكن لهذه الصيغة لقانون الامر المطلق ان تقودنا الى ان نعرف ما هي واجباتنا الخلقية في الحالات العينية. ان المفتاح لمعرفة ما الذي ينبغي علينا ان نفعله في حالة عينية ما، انطلاقاً من القانون الاخلاقي، يكمن في معرفتنا لما يعنيه على وجه التحديد اشتراط كمنظ ان يكون المبدأ الاساسي الذي يخضع له اختيارنا مبدأ يمكن لنا في الوقت نفسه ان نختار جعله قانوناً كلياً. ما يبدو ان كمنظ عنه بالشرط الاخير هو ان يكون المبدأ الاساسي الذي يخضع له اختيارنا مبدأ من النوع الذي اذا اخترنا جعله مقيداً لجميع بني البشر في كل الظروف والحالات لا نكون في ذلك قد خرجنا عن اي شرط من شروط العقلانية. والشرط الأهم من شروط العقلانية

(١١) اننا نترجم الصيغة التي وردت في الترجمة الانجليزية وهي :

Act only according to that maxim by which you can at the same time will that it should become a universal law.

Kant, *The Foundations of the Metaphysics of Morals*, op. cit., p. 39

أنظر

الذي عني كمنظور في هذه الحالة هو شرط الاتساق الذاتي، شرط عدم تناقض الشخص مع ذاته. فإذا اختار شخص أن يفعل بموجب مبدأ أساسي ما وكان هذا المبدأ من النوع الذي لا يمكن لهذا الشخص أن يكون منسجماً مع نفسه إلا إذا رفض اختيار جعله مبدأ ملزماً لجميع بني البشر في كل الظروف والحالات، إذن فإن فعله بموجب هذا المبدأ يزوج به في تناقض مع نفسه. وفي هذه الحالة فإن فعله يصدر عن قرار لا عقلاني. ولكن ما يشكل قراراً لا عقلانياً، في نظر كمنظور، لا يمكن أن يكون قراراً صادراً عن احترام القانون، لأن كون القرار ينبع من احترام القانون، كما رأينا، يعني أن العقل وحده - المسوغات العقلانية وحدها - أساس الفعل. إذن فإن من يفعل بموجب مبدأ لا يكون لديه في الوقت نفسه قبول به باعتباره قانوناً كلياً بالمعنى المقصود هنا، لا يكون فعله نابعا من احترام القانون، ولا يكون، لهذا السبب، فعلاً أخلاقياً، بل لا - أخلاقياً.

لنعد الآن إلى قول كمنظور أن من يفعل بموجب مبدأ أساسي ما ويرفض في الوقت نفسه اختيار جعل هذا المبدأ قانوناً كلياً إنما يفترق إلى الاتساق الذاتي أو يناقض نفسه. كيف يحصل عدم الاتساق الذاتي هذا؟ المسألة الأساسية هنا هي أن اختيار شخص أن يجعل المبدأ الأساسي الذي يعمل بموجبه قانوناً كلياً قد يتعارض مع رغبة أساسية لدى هذا الشخص أو هدف أساسي من أهدافه. ولكن ما يتوخاه هذا الشخص من وراء اختياره العمل بموجب المبدأ الأساسي المذكور هو تحقيق نتائج تتفق مع مجمل رغباته وأهدافه. ولذلك فلو كان اختياره جعل المبدأ المذكور قانوناً كلياً هو، فعلاً، بمثابة اختياره حصول نتائج معاكسة للنتائج التي يتوخى تحقيقها من وراء عمله بالمبدأ المذكور، إذن لو اختار، فعلاً، جعل هذا المبدأ قانوناً كلياً، لكان لا مهرب له من الزوج بنفسه في تناقض مع نفسه. أنه في هذه الحالة سيكون، من جهة، قد اختار العمل بالمبدأ المذكور لأنه يرغب في تحقيق نتائج من نوع معين. وسيكون، من جهة ثانية، في اختياره جعل هذا المبدأ قانوناً كلياً، قد اختار في الوقت نفسه الشروط القمينة بأن تقود، فيما لو تحققت، إلى عكس ما يتوخى من تحقيقه من نتائج من وراء عمله بالمبدأ المذكور^(١٢). من الأمثلة التي يلجأ إليها كمنظور لشرح وجهة نظره مثل القيام بوعود كاذبة.

(١٢) يجب أن نلاحظ هنا أن كمنظور يفترض في تحليله أن عمل أي شخص بموجب مبدأ يرفض هذا الشخص اختيار جعله قانوناً كلياً هو دائماً لتحقيق نتائج من نوع معين يرغب الفاعل في تحقيقها.

من يقوم بوعده كاذب، مثلاً، للحصول على نقود من صديق له ينطلق في فعله من قاعدة من النوع التالي:

كلما وجدت نفسي في وضع أكون بحاجة فيه الى نقود،
ينبغي ان استدين هذه النقود من شخص آخر، واعدت بأن
اعيدها اليه، علماً بأنه لا نية لي مطلقاً في ان افعل ذلك.

اذا جعلنا هذه القاعدة قانوناً كلياً، فإننا نحولها الى مبدأ شامل يقول:
كلما وجد أي شخص نفسه في وضع يكون فيه بحاجة الى
نقود، ينبغي ان يستدين هذه النقود من شخص آخر، واعدت
بأن يعيدها اليه، علماً بأنه لا نية لديه مطلقاً في ان يفعل ذلك.

ولكن لو التزم الناس بهذا المبدأ، كما يعتقد كنت، لرأينا انفسنا، عاجلاً أم
آجلاً، في وضع يستحيل فيه لأي منا ان يصدق وعود الآخرين. هنا نجد ان
هناك عدم اتساق بين رغبة الواعد الكاذب في مثالنا في ان يضلّل الآخرين
للحصول على نقود منهم او لتحقيق أي غرض آخر من اغراضه واختياره جعل
القاعدة التي عمل بموجبها قانوناً كلياً. فإن جعلها قانوناً كلياً، كما رأينا، ستكون
نتائجه من النوع الذي يجعل القيام بوعده كاذباً أمراً غير مجدي البتة، لأن ما من
احد سيصدق هذه الوعود، مما يتعارض مع المقصد الاصلي لصاحب الوعد
الكاذب في مثالنا. التناقض هنا هو بين قصد صاحب الوعد الكاذب في ان يحقق
غرضاً من اغراضه عن طريق خداع الآخرين واختياره، فيما لو اختار جعل قاعدته
قانوناً كلياً، ابطال الشروط المطلوبة للنجاح في عملية الخداع. اذن فإن عمله
بموجب القاعدة المعنية، في اعتقاده كنت، يقوم على قرار لا عقلاني، وبالتالي لا
ينبع من احترامه القانون الاخلاقي. والنتيجة الاخيرة المترتبة على ذلك هي انه
عمل لا - اخلاقي.

من الامثلة الاخرى التي يتناولها كنت مثل استكشاف شخص عن مساعدة
شخص آخر يحتاج الى مساعدة. من الواضح هنا ان ما ينطوي عليه هذا
الاستكشاف هو القاعدة: اذا وجدت نفسي في وضع استطيع فيه مساعدة شخص
آخر يحتاج الى مساعدة، فلن أمد له يد المساعدة. بيد ان الشخص الذي
يستكشف عن مد يد العون في مثالنا يرغب في ان تمد له يد العون، عندما يكون
في وضع من يحتاج العون من الآخرين. وبحكم وجود هذه الرغبة لديه، لا

يمكنه، هذا اذا اراد ان يكون متسقا مع نفسه، ان يختار جعل القاعدة التي صدر عنها فعله قانونا كلياً. فلو اختار ان يجعلها قانونا كلياً، لا يختار ما يتعارض مع رغبته في ان تمد له يد العون اذا دعت الحاجة الى ذلك. اذن فلن قراره بالاستنكاف عن مساعدة الشخص الآخر هو قرار لا عقلائي، وبالتالي لا يصدر عن احترامه القانون الاخلاقي.

ان تحليل كنت هـا، لا شك، محير. فإنه يهـى لنا في ان القرار في اي من مثالينا لا عقلائي، لان صاحب القرار، من جهة، لديه رغبة ما، وانه، من جهة ثانية، لو اختار ان يجعل القاعدة التي يصدر عنها فعله قانونا كلياً، لكان في اختياره هذا يختار ما يعطل الشروط المطلوبة لتحقيق الرغبة المعنية. ولكن من الواضح هنا ان القرار في اي من مثالينا لا يمكن ان يكون لا عقلائي الا اذا كان قرارا يقوم على الالتزام بالقانون الكلي المذكور في الوقت الذي يكون فيه لدى صاحب القرار رغبة كالتى افترض كنت وجودها لديه، اي رغبة تتعارض مع التزامه بالقانون الكلي المذكور. وليس واضحا لا في المثالين اللذين تناولناهما ولا في امثلة اخرى من نوعهما لماذا علينا ان نفترض، كما افترض كنت، ان صاحب القرار يمتلك الرغبة المعنية او انه يلتزم بالقانون الكلي الذي يتعارض الالتزام به مع امتلاك هذه الرغبة.

حتى نفهم اكثر ما نحاول قوله هنا، لنعد الى المثال الاول. ان شخصا، في مثالنا هذا، قام بوعـد كاذب. لا شك ان الجزء الاكبر من الناس يرفض في ان يكون هو الموعود في حالات الوعد الكاذب، ولكن ليس من المستحيل ان نجد شخصا لا يهمه مدى صدق الآخرين في وعودهم له. ولكن حتى لو كان هذا امرا مستحيلا واقعيا، فإن الذي قام بالوعد الكاذب في مثالنا قد يكون قراره في القيام بوعـد كاذب صدر عن القاعدة التالية:

عندما أجد نفسي، انا الفقير، اتضور جوعا ولا قبل لي
بالحصول على ما يسد جوعي عن طريق عمل شريف،
سأستدين من اصدقائي الاغنياء مالا، واعد اياهم بأن اعينه
اليهم دون ان تكون لدي نية في ان افعل ذلك.

ان تحويل هذه القاعدة الى قانون كلي لا يتعارض، بالضرورة، مع رغبة الواعد الكاذب، على افتراض امتلاكه لهذه الرغبة، في ألا يكون هو الطرف

المتلقي للوعود الكاذبة. فحتى يحصل تعارض كهذا، يجب ان نفترض ان الذي قام بالوعد الكاذب في مثالنا يعتقد بصورة جازمة انه سيصبح ميسور الحال وانه حتى لو اصبحت ميسور الحال، سيسوؤه الى اقصى حد ان يخدعه صديق فقير للحصول على بعض المال لسد حاجاته. ولكن ما الذي يمكنه ان يسوغ الافتراض الاخير هنا؟ لا شيء طبعاً. فحتى لو كان لدى صاحبنا اسباب تجعله يعتقد انه سيصبح ميسور الحال، (قد يعرف، مثلاً، انه الوريث الوحيد لجدته الغني الذي يعاني من مرض عضال)، فقد لا يجد ضيراً، فيما لو اصبحت غنياً، في ان يخدعه اصدقائه الفقراء لغرض الحصول على بعض المال منه لسد جوعهم. ولكن حتى لو افترضنا انه من النوع الذي يرغب في الا يكون المتلقي للوعود الكاذبة، فيما لو كان هو الشخص ميسور الحال والذي يقوم بالوعد الكاذب واحداً من اصدقائه الفقراء، فقد تكون لديه رغبة اخرى أقوى من الرغبة السابقة، الا وهي الرغبة في ان يؤمن الفقير عيشه، ولو عن طريق قيامه بالوعود الكاذبة لاصدقائه الاغنياء، حيثما لا يكون بإمكانه تأمين عيشه عن طريق عمل شريف.

واذا تناولنا الآن مثال كنت الآخر، نجد انه يواجه اعتراضاً مماثلاً. فمن يستنكف عن مد يد العون في وضع معين لشخص يحتاج الى المساعدة لا يكون استنكافه تعبيراً عن قرار لا عقلائي، كما ادعى كنت، اذا افترضنا ان القاعدة التي يقوم عليها قراره هي التالية: اذا كنت في وضع تؤدي فيه مساعدتي لمن يحتاجها الى الحاق الضرر او الاذى بشخصي وبصورة تفوق بكثير الضرر او الاذى الذي سأزله، فيما لو مددت يد العون الى الشخص المعني، سأستنكف عندها عن المساعدة. ان جعل القاعدة الاخيرة قانوناً كلياً أمر لا يمكن ان ينجح بالمستنكف عن المساعدة في مثالنا في اي تناقض. فإنه ليس من المعقول ان يتوقع هذا الشخص من الآخرين ان يساعدوه، عندما يكون في ورطة، حتى لو ادى هذا الى الحاق اذى بهم يفوق بكثير ما سيزيلونه عنه من اذى، فيما لو مدوا له يد المساعدة. في الواقع اذا كان ثمة موقف لا عقلائي ينم عن عدم اتساق ذاتي هنا فهو الموقف الذي تنطوي عليه القاعدة التالية: عندما أكون في ورطة وأحتاج الى مساعدة، فليساعدني من لديهم القدرة على مساعدتي، حتى ولو الحق بهم هذا الامر ضرراً او أذى يفوق بكثير ما سيزيلونه عني من ضرر او أذى، فيما لو مدوا اليّ يد المساعدة. ما هو لا عقلائي هنا هو ان من ينطلق من هذه القاعدة يطلب من سواه ان يعاملوه على نحو يعرف انه ليس على استعداد هو نفسه لأن يعاملهم بمثله في ظل ظروف مماثلة.

إذا عدنا الآن الى مثال كنت الاصيلي واعتبرنا القاعدة التي ينطلق منها قرار من يستكشف عن مساعدة الآخرين هي القاعدة القائلة: اذا وجدت نفسي في وضع استطيع فيه مساعدة سواي ممن يحتاج الى مساعدة، فلن أمد له يد المساعدة، فلا يمكننا ان نفترض مع كنت ان قرار المستكشف عن المساعدة لا عقلاني. فإن افتراضا كهذا يحتم علينا ان نفترض ايضا ان لدى الشخص الذي يصدر قراره عن هذه القاعدة رغبة في ان تمد له يد العون، عندما يكون بحاجة الى عون. ولكن قد يكون هذا الشخص من النوع ذي الكبرياء الشديد او ذي الفردانية المتطرفة، اي من النوع الذي يرفض طلب العون من احد او قبول العون من احد اما بسبب كبريائه الشديد او فردانيته المفرطة التي تفرض عليه ان يحاول حل مشكلاته بنفسه وان يعتمد فقط على نفسه وألا يعبا بالآخرين وبما يمكن ان يقدموه له. ان وجود اشخاص كهؤلاء ليس بالأمر المستحيل. واذا استكشف شخص من هذا النوع عن مد يد المساعدة الى الآخرين الذين يحتاجون الى مساعدة، فإن ذلك لن يعني ان هذا الشخص غير منسجم مع نفسه، بل يعني عكس هذا تماما.

والاسوأ من كل هذا بالنسبة لتحليل كنت هو انه بإمكاننا ان نتصور شخصا قادرا على تسويغ اسوأ الافعال، انطلاقا من اعتبارات كنتية. لنفترض ان شخصا ما ش هو شخص سادي - ماسوشي. ان شخصا من هذا النوع لن يمانع، لا شك، في ان تصبح القاعدة التالية قانونا كليا: سأنزل عذابا جسديا في فلان لمدة نصف ساعة يوميا^(١٣). فهو، بحكم كونه ساديا، يتلذذ بتعذيب الآخرين جسديا. وبحكم كونه ماسوشيا، فإنه يرغب في ان يُعذب هو نفسه تعذبا جسديا. وبالتالي، فإنه سيكون منسجما مع نفسه كل الانسجام فيما لو اختار جعل القاعدة التي تعيننا هنا قانونا كليا. ولو قبلنا الاعتبار الكنتية هنا على علامتها، لكان علينا ان نقول في هذه الحالة ان من واجب ش ان ينزل عذابا جسديا بالشخص المعني في مثالنا لمدة نصف ساعة يوميا.

لنتناول الآن مثالا آخر لتوضيح وجهة نظرنا. ليس بالأمر المستحيل ان يجد واحدنا قاعدة يبني عليها اختياره لفعل ما في وضع ما، بحيث تسوغ هذه

(١٣) اننا مدنيون بهذا المثال لـ كورنمان وليبر. أنظر:

James W. Cornman and K. Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments*, sec. ed. (Macmillan, 1974), P. 488.

القاعدة، من جهة، فعله الموجه الى شخص آخر، كائنا ما كان هذا الفعل. ومن جهة ثانية، يكون جعل هذه القاعدة قانونا كليا امرا من غير المحتمل ان يقود الى تطبيق هذه القاعدة من قبل احد غير الذي انطلق منها في الاصل. وبالتالي، فلا يكون غير هذا الشخص الاخير هو المتلقي لتتائج فعل من النوع الذي تسوغ هذه القاعدة القيام به. حتى نفهم المقصود هنا، لنفترض انني انطلق في اختياري من القاعدة التالية: يحق لاي شخص ذكر يدرس الفلسفة ومتخصص في فلسفة الدين ومولود لعائلة شيوعية واشتغل في تدريس الفلسفة في اكثر من جامعة غربية وعربية... الخ ان يكذب على الآخرين ويغشهم ويستغلهم. ان المحمولات التي أشير اليها في هذه القاعدة هي المحمولات التي اتفق انها تنطبق علي، والاهم من هذا انها، مجتمعة، من غير المحتمل ان تنطبق على شخص سواي. ولذلك فلو اخترت جعل القاعدة السابقة قانونا كليا، فلا احتمال في ان تطبق هذه القاعدة من قبل اشخاص سواي، وبالتالي فلا احتمال في ان اكون انا نفسي المتلقي لتتائج تطبيقها.

يتضح من الامثلة السابقة انه ليس شرطا كافيا لالزامنا بالعمل بموجب قاعدة معينة ان يكون بإمكاننا في نفس الوقت ان نختار جعل هذه القاعدة قانونا كليا. فلو كان هذا شرطا كافيا، كما يدعي كنت، لكان علينا ان نلزم السادي - الماسوشي في مثالنا السابق بالعمل بموجب القاعدة التي تقضي بأن يقوم هذا الشخص بانزال عذاب جسدي بسواه لفترة نصف ساعة يوميا. ولكن من الواضح انه لا يمكن لكنط ان يقبل بنتيجة كهذه. فإن كنت، لا شك، كان يستهدف من وراء اعطائه الصيغة التي أعطاها للقانون الاخلاقي ان يبين لنا الاساس العقلي الذي يجب ان يقوم عليه الزمانا، خلقيا، بعدم الغش والخداع وعدم الحاق الاذى بالآخرين وغير ذلك من الافعال التي هي في عرفنا افعال لا اخلاقية. ولكن يبدو من تحليلنا انه لا يمكن لكنط ان يضمن الزمانا بالقيام بأفعال من النوع المرغوب فيه فقط على اساس التزامنا بأن نعمل بموجب القاعدة التي يمكننا في الوقت نفسه ان نختار جعلها قانونا كليا.

بإمكاننا ان نوضح وجهة نظرنا هنا بصورة افضل اذا اخذنا في الاعتبار أن اي وضع نواجه فيه بعدة بدائل للفعل هو وضع توجد فيه اكثر من قاعدة واحدة يمكن العمل بموجبها ويمكن لمن يعمل بموجبها ان يختار في الوقت نفسه جعلها قانونا كليا. لنعد الى مثال الشخص الذي يستدين مالا من شخص آخر، واعداد أن يعيد اليه هذا المال، علما بأنه ليس في نيته ان يفعل ذلك. هنا قد تكون اي

قاعدة من القواعد التالية هي القاعدة التي يفعل بموجبها هذا الشخص:

(١) اذا كان شخص معدما ولا فرصة لديه في ايجاد عمل في وقت قريب او الحصول على مساعدة من احد (اي لم يكن امامه سوى سبيل الخداع او السرقة للحصول على ما يقوم بأوده وأود عائلته)، فليلجأ الى سبيل الخداع للقيام بذلك.

(٢) اذا احتاج شخص الى مال، فليحاول الحصول عليه بأسهل الطرق.

(٣) اذا احتاج شخص معدم الى مال، فليحاول الحصول عليه عن طريق خداع الاغنياء.

(٤) اذا احتاج شخص الى مال وكانت له الصفات ص (حيث "ص" يشير الى صفات من غير المحتمل ان تجتمع سوى في شخص من يتبنى هذه القاعدة)، فليحصل عليه عن طريق الخداع.

من الواضح هنا انه بإمكاننا ان نضيف الى هذه القواعد الاربعة عن طريق تعديل الشروط التي تتعلق بالفاعل او المتلقي لتتأج الفعل او لكليهما. المهم هو انه بإمكاننا ان نجد اكثر من قاعدة يمكن للفاعل، في الحالة التي تعيننا، ان يختار جعلها قانونا كليا. فبين القواعد الاربعة السابقة، يبدو ان القاعدة الاولى وكذلك الثالثة والرابعة يتوافر فيها الشرط الكنطي، ومع ذلك فلإننا ليست جميعها مقبولة من المنظور الخلقي. فمن الواضح انه وان كانت هناك اعتبارات قد تسوغ القاعدة الاولى، الا ان القاعدتين الاخيرتين مرفوضتان. القاعدة الثانية هي الوحيدة بين هذه القواعد الاربعة التي يمكن ان نقول انه لا يمكن لمعظمنا ان يختار جعلها قانونا كليا وهي ايضا قاعدة مرفوضة من المنظور الخلقي. ولكن ما يهمنا هنا هو القواعد الاخرى التي يبدو انه يمكن للفاعل ان يختار جعل كل واحدة منها قانونا كليا، ومع ذلك ما نشعر ان الفاعل يجب ان يلتزم به هو قاعدة من نوع الاولى، وليس من نوع الثالثة او الرابعة. ومن الواضح هنا ان اختيارنا الاولى دون الثالثة والرابعة، على الرغم من ان الشرط الكنطي متوافر في ثلاثتهم، للدليل قاطع على ان هناك اعتبارات غير التي يلجأ اليها كنط ذات اهمية في عملية التقييم والتسوية الخلقيين وفي تقرير الواجبات الخلقية.

ان الشرط الكنطي، اذا، هو في افضل حال شرط ضروري وليس كافيا للالزام الخلقي. ان هذه المسألة تصبح شديدة الوضوح في الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات. فإننا احيانا نجد انفسنا في وضع لا نستطيع فيه ان نفهم بكل ما نحن ملزمون به خلقيا، لأن الوفاء بأي واجب خلقي مما نحن ملزمون به يحول، بالضرورة، دون الوفاء بواجب آخر. قد أجد نفسي، مثلا، في

وضع لا استطيع فيه ان أفي بوعد قمت به لصديق الا اذا ألحقت أذى كبيرا به .
 لنفترض انني وعدت صديقي المصاب بمرض القلب، قبل سفري الى المدينة التي
 تقيم فيها خطيئته التي انقطعت اخبارها عنه فجأة، انني سأبذل جهدي محاولا
 معرفة ما آل اليه أمر خطيئته وان اكتب اليه لأعلامه بكل ما اكتشفه عنها .
 ولنفترض الآن انني، بعد فترة من وصولي الى المدينة المذكورة، اكتشفت عن
 طريق معارف مشتركين بيني وبين خطيئته انها تعيش مع رجل آخر، فهل أفي
 بوعدي لصديقي وأخبره بالأمر؟ من الواضح ان وفائي بالوعد هنا غير ممكن الا
 على حساب اخلاقي بواجب آخر، الا وهو عدم الحاق الأذى بالآخرين . فلن
 وفائي بوعدي لصديقي في هذه الحالة سيعني اعلام صديقي بحقيقة ما آل اليه
 أمر خطيئته، وهذا سيكون له وقع سيء جدا عليه، بسبب حبه الشديد لها . واذا
 اخذنا في الاعتبار وضعه الصحي، سيتضح عندها ان الأذى الذي لا بد ان يتأتى
 له جراء جعله على بينة من أمر خطيئته ليس بالأمر الذي يمكن تجاهله . انني
 أواجه هنا، لا شك، احراجا خلقيا . فلن القاعدة ”لا تخل بوعودك“ هي، لا
 شك، قاعدة يمكن لي ان اختار جعلها قانونا كليا بالمعنى الذي اعتمد في ذهن
 كنت، وكذلك القاعدة ”لا تؤذ سواك“ . ولكن الحالة التي نواجهها في مثالنا هي
 من النوع الذي لا يمكنني فيه ان اعمل بموجب قاعدة من هاتين القاعدتين الا اذا
 خرقت الثانية . فلا يمكنني أن أفي بوعدي لصديقي دون ان ألحق الأذى به .
 وكذلك لا يمكنني ان استنكف عن الحاق هذا الأذى به دون ان انكث بوعدي .

لنأخذ حالة اخرى زيادة في التوضيح . لنفترض انني اعيش في فلسطين
 المحتلة وجاعني فلسطيني تطارده سلطات الاحتلال بسبب انضمامه الى المقاومة طالبا
 الاختباء في بيتي، فخباته . انني اعرف فيما أعرفه ان هذا الشخص الذي تلاحقه
 سلطات الاحتلال متهمه اياه بالقيام بأعمال تخريبية او ما شاكل ذلك لم يفعل شيئا
 سوى ممارسة حقه المشروع في مقاومة الاحتلال الظالم . وفي مدي يد العون اليه،
 فإنما أعمل بموجب القاعدة ”ساعد المظلومين“ او القاعدة ”ساعد فاقد الحق على
 استعادة حقه“ . وهذه القاعدة هي، لا شك، من النوع الذي يتوافر فيه الشرط
 الكنطي . ولنفترض الآن ان سلطات الاحتلال جاءت لتسألني عما اذا كنت اعرف
 عن هذا الشخص شيئا وعما اذا كنت شاهدته مؤخرا، فهل اقول لهم الحقيقة
 وأخبرهم بأنه مختبئ في بيتي؟ لا شك ان قول الحقيقة أمر يلزمننا به القانون
 الاخلاقي، مثلما يلزمننا بمساعدة المظلومين . ولكنني، في هذا الحالة، لا يمكنني ان

اقول الحقيقة، الا اذا لم أف بواجبي بمساعدة المظلومين. وكذلك لا يمكنني ان أف بالواجب الاخير في الحالة التي تعيننا، الا اذا لم أقل الحقيقة.

ان الحالات التي تناولناها هنا لا تبين فقط ان اختياري جعل قاعدة قانوننا كليا دون ان أقع في تناقض ذاتي ليس كافيا^{١٤}، امي بالعمل بموجبها، بل انها تبين ايضا، بعكس ما اعتقده كنت، ان الواجبات الخلقية لا يمكن ان تكون مطلقة. وهذا حتما يتعارض مع تحليل كنت للقانون الاخلاقي. فحسب هذا التحليل، كما رأينا، ان الامر الخلقي مطلق، بمعنى ان ما يلزمنا به القانون الاخلاقي لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، ان يوجد ما يبطله. بيد ان تحليلنا يظهر ان واجباتنا الخلقية لا يمكن ان تتجاوز كونها واجبات للوهلة الاولى، وبالتالي قد يوجد ما يبطلها^(١٥).

لنحاول الآن أن نفهم اكثر ما هو المقصود على وجه التحديد بواجب الوهلة الاولى وكيف يختلف عن الواجب المطلق، تمهيدا لتوضيح مفهوم الواجب الحقيقي. لنبدأ بمفهوم الواجب المطلق. ان الواجب المطلق يمكن تعريفه على النحو التالي:

ان لدى شخص ما ش واجبا مطلقا في ان يفعل ف اذا وفقط اذا وُجد اعتبار خلقي ع ١ يستوجب قيام ش بف، وبالنسبة لأي اعتبار خلقي آخر ع ٢، فإن ع ١ وع ٢ معا يستوجبان قيام ش بف.

من الواضح ان هذا التعريف يقضي بأن كل ما يسوغ خلقيا قيام واحدنا بفعل من الافعال انما يسوغه بصورة كافية. وبالتالي، فإن هذا يقضي بالانطلاق من الافتراض الخارق انه لا يمكن للاعتبارات الخلقية ان تتعارض في أي حالة من الحالات، وبالتالي لا يمكن نشوء أي وضع تبطل فيه اعتبارات خلقية اعتبارات اخرى من نوعها. ولكن الأمثلة التي تناولناها تبين عكس هذا تماما. انها تبين، كما اوضحنا، ان ما يلزمنا به اعتبار خلقي ما من واجبات لا يسوغ بصورة كافية قيامنا بهذه الواجبات، الا اذا لم توجد اعتبارات خلقية اخرى اقوى من السابقة تلزمنا بواجبات مغايرة لما تلزمنا به السابقة.

(١٤) ان التعبير "واجب للوهلة الاولى" ("Prima facie duty")

يعود الى وليم ديفيد روس. أنظر:

W. D. Ross, *The Right and the Good*, the Clarendon press, Oxford (1930).

ان المسألة الاخيرة تنقلنا الى مفهوم الواجب للوهلة الأولى الذي يمكن تعريفه على النحو الآتي:

ان واجب شخص ما ش في أن يقوم بفعل ما ف هو
واجبه لأول وهلة اذا وفقط اذا وُجد اعتبار خلقي ع ١ يستوجب
قيام ش ب ف وقد يوجد اعتبار خلقي آخر ع ٢ بحيث لا
يستوجب ع ١ وع ٢ معا قيام ش ب ف.

ان هذا التعريف يوضح ان واجبات الوهلة الأولى هي واجباتنا الحقيقية ما
لم يثبت عكس ذلك. فاذا وجد، مثلا، اعتبار خلقي يسوغ الوفاء بالوعد، اذن،
على افتراض انه لا يوجد اي اعتبار خلقي يسوغ اخلاقي بوعدي لصديقي او اذا
وجد اعتبار كهذا فإنه اضعف من الاعتبار الخلقي الذي يسوغ الوفاء بالوعد، فإن
واجبي الحقيقي هو ان أفي بوعدي لصديقي. بامكاننا، اذا، ان نعرف الواجب
الحقيقي لشخص ما في وضع معين على النحو التالي:

ان الواجب الحقيقي لش في وضع عيني هو و اذا وفقط
اذا وجد اعتبار خلقي ع ١ يستوجب قيام ش ب و في الوضع
المعني ولا يوجد في هذا الوضع اعتبار خلقي آخر ع ٢ بحيث
يكون ع ١ وع ٢ معا غير مستوجبين قيام ش ب و.

ان التعريف الاخير يقول لنا ان ما هو واجبنا للوهلة الأولى قد يكون ايضا
هو واجبنا الحقيقي في وضع معين. فإذا كان الوضع المعني من النوع الذي لا
يوجد فيه أي اعتبار خلقي يبطل الاعتبار الخلقي الذي يستوجب قيامنا في هذا
الوضع بفعل معين ف، اذن فإن واجبنا الحقيقي في هذا الوضع هو ان نفعل ف.
ولكن من الواضح، بناء على تعريفنا للواجب المطلق، ان قيامنا بـ ف في الوضع
الذي يعيننا ليس أمرا واجبا علينا بصورة مطلقة. فإن عدم وجود اعتبار خلقي في
هذا الوضع يبطل الاعتبار الخلقي الذي يستوجب قيامنا بـ ف لا يعني انه ما كان
ممكنا ان يوجد اعتبار كهذا. بمعنى آخر، ان واجبنا الفعلي في هذا الوضع هو ان
نفعل ف، لأنه اتفق اننا لا نملك في هذا الوضع أي مسوغ خلقي لعدم القيام
بـ ف أقوى من المسوغ الخلقي للقيام بهذا الفعل، وليس لأنه يستحيل، بأي معنى
من معاني الاستحالة، ان يوجد مسوغ خلقي كهذا.

إذا عدنا الآن الى كنط، نجد، في ضوء تحليلنا السابق، أن أقصى ما يمكننا استنتاجه بالنسبة لما يمكن اشتقاقه من مبدأ الأمر المطلق من واجبات هو أنها واجبات للوهلة الأولى، أي ما لم يثبت العكس، وليس انها واجبات مطلقة، كما ادعى كنط. بمعنى آخر، ما اذا كانت هذه الواجبات واجبات الفعلية في هذا الوضع العيني او ذاك أمر يتوقف على هذا الوضع، اي على ما اذا كان هذا الوضع من النوع الذي تغطي فيه الاعتبارات الخلقية التي تستوجب قيامنا بهذه الواجبات على اي اعتبارات اخرى من نوعها منافسة لها. فقد يكون الوضع، كما رأينا من خلال تناولنا لأمثلة سابقة، من النوع الذي يسمح باشتقاق اكثر من واجب خلقي من مبدأ الأمر المطلق، بحيث يكون القيام بواجب منها متعارضا مع القيام بالواجب الآخر. وفي هذه الحالة علينا ان نختار بين هذين الواجبين. ولكن هذا الاختيار يستدعي منا ان نفاضل بين الاعتبارات الخلقية المتنافسة، ولا ينبغي ان نعود الى مبدأ الأمر المطلق الكنطي. فإن هذا المبدأ لا يقدم لنا سوى شرط واحد للالزام الخلقي، ألا وهو ان تكون القاعدة التي يعمل واحدنا بموجبها من النوع الذي يمكنه في الوقت نفسه ان يختار جعله قانونا كليا. ولكن قد يكون الوضع، كما رأينا سابقا، من النوع الذي تتعارض فيه نصرة المظلوم مع قول الصدق، علما بأن الشرط الذي يضعه مبدأ الامر المطلق الكنطي يتوافر في القاعدة التي تقضي بنصرة المظلوم وكذلك في القاعدة التي تقضي بقول الصدق. من الواضح، اذا، أن العودة الى مبدأ الامر المطلق في هذه الحالة غير مجدية البتة. فإن هذا المبدأ يلزمنا خلقيا بنصرة المظلوم وبقول الصدق، بينما المشكلة التي نواجهها هنا هي ما اذا كنا في الوضع المعني ملزمين بنصرة المظلوم وعدم قول الصدق أم بقول الصدق ولو على حساب الشخص المظلوم. من الواضح، اذن، ان ما نواجه به، في افضل حال، هنا هو واجبان من واجبات الوهلة الاولى، وليس واجبين مطلقين، لأن التعارض لا يمكن، حتى منطقيا، أن يكون من نصيب الواجبات المطلقة. اذن فإن السؤال، ما هو واجبنا الحقيقي في الوضع المعطى؟ لا يمكن الاجابة عنه بواسطة اللجوء الى الاعتبارات الكنطية وحدها.

لا يمكن لکنط ان يتجنب الاعتراضات الاخيرة على نظريته الاخلاقية عن طريق الصيغ الاخرى التي قدمها كنط لمبدأ الأمر المطلق. فما دام كنط يتمسك بمفهوم الواجب المطلق، فإن الصيغة التي يقدمها للأمر المطلق غير ذات اهمية. حتى نفهم ما نقصده، لنأخذ الصيغة الثانية للأمر المطلق والتي صار الأمر المطلق يعرف بموجبها بالمبدأ الانساني. تقول هذه الصيغة:

افعل بحيث تعامل الانسانية، سواء في شخصك أو في شخص سواك، دائما على أنها غاية، ولا تعاملها مطلقا على أنها مجرد وسيلة^(١٥).

ان المعنى المتضمن في هذه الصيغة واضح: انها تقضي بأن نعامل كل شخص على انه ذو قيمة كامنة، بغض النظر عما اذا كان الشخص يمتلك او لا يمتلك قيمة وسيلة. وهي ايضا تقضي ألا نعامل مطلقا اي شخص على اساس ان قيمته تكمن فقط في كونه وسيلة لغاية ما. هذا لا يعني ان الشخص لا يجوز مطلقا ان يعامل وكأنه ذو قيمة وسيلة، بل ما يعنيه هو انه لا يجوز مطلقا ان يعامل الشخص وكأنه ليس سوى ذي قيمة وسيلة.

ان كنط يعتقد ان الصيغة الثانية للقانون الاخلاقي متكافئة منطقيا مع الصيغة الاولى، اي ان المبدأ الانساني ومبدأ الامر المطلق يعبران عن نفس القانون الاخلاقي. لم يشرح كنط في اي من كتاباته الاسباب التي دعت الى اعتبار هذين المبدأين مبدأ واحدا. ولكن بإمكاننا، مع ذلك، ان نستخلص اسبابا كهذه من اعتقاد كنط، من جهة، ان الاعتبار التي توصلنا الى الصيغة الثانية للقانون الاخلاقي هي نفسها الاعتبار التي اوصلتنا الى الصيغة الاولى، ومن اعتقاد كنط، من جهة ثانية، ان الالتزامات الخلقية التي يمكن اشتقاقها من الصيغة الاولى هي عينها التي يمكن اشتقاقها من الصيغة الثانية، والعكس بالعكس.

لنأخذ أولا المسألة المتعلقة بكون الاعتبار التي توصلنا الى الصيغة الاولى والثانية واحدة. من اهم الاعتبار التي توصلنا الى الصيغة الاولى، كما رأينا سابقا، ما يتعلق باعتقاد كنط ان الارادة الطيبة هي الخير الأسمى ويفهمه للافعال التي تصدر عن ارادة طيبة على أنها افعال تصدر عن احترام القانون. ان اعتبارات كهذه هي ما يوصلنا ايضا، في نظر كنط، الى المبدأ الانساني، اي الصيغة الثانية للقانون الاخلاقي. كيف؟ فاذا كانت الارادة الطيبة هي الخير الأسمى، اذن فهي غاية في ذاتها، لأنها، كما رأينا، ذات قيمة كامنة على نحو غير مشروط. وهذا لا يعني، فيما يذهب اليه كنط، فقط ان يفعل واحدنا ما يصدر عن ارادة طيبة لأنه يصدر عن ارادة طيبة، وليس لأي سبب آخر، بل يعني ايضا ان يعامل واحدنا ملكة الارادة الطيبة على انها غاية في ذاتها. ولكن لا يمكن معاملة هذه الملكة على انها غاية في ذاتها الا اذا عاملنا من يمتلكها على انه غاية في ذاته. وبما ان الكائنات

أنظر: Kant, The Foundations of the Metaphysics of Morals, op. cit., p. 47.

الوحيدة التي يمكن ان تمتلك هذه الملكة هي الكائنات العقلانية، لأنها الوحيدة القادرة على القيام بالأفعال التي تصدر عن احترام القانون الاخلاقي، اذن ينبغي ان نعامل الكائنات العقلانية التي تمتلك ارادة طيبة على أنها ذات قيمة كامنة. ولكن لا يمكننا ان نعرف في اي حالة عينية ما اذا كانت ارادة شخص معين طيبة أم لا من تفحصنا النتائج المترتبة على افعال هذا الشخص. وفي هذه الحالة، نعلم الى معاملة كل كائن عقلائي، وبالتالي، انساني على انه ذو قيمة كامنة، على الرغم من ان بعضهم قد لا تصدر أفعاله عن ارادة طيبة. نفعل هذا حتى لا نستبعد عن طريق الخطأ اي شخص يمتلك ارادة طيبة من فئة الكائنات العقلانية التي ينبغي ان نعامل كل عضو من اعضائها على انه غاية في ذاته^(١٦).

قلنا سابقا انه قد يكون هناك سبب آخر قاد كنتظ الى الاعتقاد أن مبدأ الامر المطلق والمبدأ الانساني هما مبدأ واحد، الا وهو ان الواجبات التي يمكن اشتقاقها من أي مبدأ منها هي عينها التي يمكن اشتقاقها من المبدأ الآخر. من الواضح هنا ان هناك واجبات عديدة يمكن اشتقاقها من كل من هذين المبدأين منفردا، مثل الوفاء بالوعد وقول الصدق وعدم استغلال الآخرين. فلا شك في ان القواعد الخلقية "ينبغي الوفاء بالوعد"، و"ينبغي قول الصدق" و"ينبغي عدم استغلال الآخرين" هي قواعد يتوافر فيها الشرط الذي تقتضيه الصيغة الاولى للقانون الاخلاقي. كذلك يبدو أن التقيد بكل قاعدة من هذه القواعد هو في الوقت نفسه تقيد بالمبدأ الانساني الذي تعبر عنه الصيغة الثانية للقانون الاخلاقي. وهذا واضح من أن خرق شخص لاي قاعدة من هذه القواعد الثلاث هو بمثابة معاملة شخص آخر على انه مجرد وسيلة. فعندما أقوم بوعد كاذب لشخص، مثلا، فإنني أعرف مقدما أن في نيتي ان اعامله على انه مجرد وسيلة. وهذا واضح اكثر من خريقي للقاعدة الثالثة. فإن استغلال اي شخص هو بما لا يقبل الجدل استعمال لهذا الشخص بمثابة وسيلة، لا اكثر.

ليس بالامر المهم لاغراض تحليلنا ان نناقش كنتظ فيما يذهب اليه هنا بخصوص كون مبدأ الامر المطلق والمبدأ الانساني مبدأ واحدا. اذن فلنسلم على سبيل الجدل أنها مبدأ واحد، ولنركز الآن على السؤال التالي: هل تجنبنا الصيغة الثانية للقانون الاخلاقي التي تعبر عن المبدأ الانساني الصعوبات التي رأينا ان

(١٦) أنظر حول هذه المسألة:

Cornman and Lehrer, op. cit., pp. 491 - 92.

الصيغة الأولى تواجهها؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فإن الصيغة الثانية، كالصيغة الأولى، لا تكفي لحل التعارض في الواجبات الخلقية الذي قد ينشأ في اوضاع عينية. ففي بعض الحالات، قد يكون الكذب، مثلاً، ضرورياً لتجنب شخص الأذى. فإذا كذبت لهذا الغرض، أعامل من أكذب عليه على أنه مجرد وسيلة لغاية وإذا لم أكذب، سيلحق الأذى بشخص آخر، وسيعني هذا أنني أعامل هذا الشخص الآخر على أنه مجرد وسيلة. فهل أكذب على شخص لأجنب الشخص الآخر الأذى أم أستنكف عن الكذب فيلحق الأذى بهذا الشخص الآخر؟ إن العودة إلى المبدأ الإنساني (الصيغة الكنتية الثانية للقانون الأخلاقي) لا تنفعني في شيء، لأن السؤال الذي يواجهني هو في حقيقة الأمر سؤال عما إذا كان ينبغي عليّ أن أعامل الشخص الأول أم الثاني في المثال السابق على أنه مجرد وسيلة. وإذا صح تحليلنا، إذن فإن الصيغة الكنتية الثانية، مثل الصيغة الكنتية الأولى، تفشل في تزويدنا بأساس كاف لتقرير واجباتنا الخلقية الفعلية. إنها في أفضل حال لا تزودنا بأكثر من أساس لتقرير ما يترتب علينا للوهلة الأولى من واجبات خلقية.

يبدو من تحليلنا حتى الآن أن مشكلة كُنت الأساسية تكمن في نظريته إلى الالتزام الخلقية على أنه الزام مطلق. فكما اتضح من خلال تحليلنا لوجهة نظر كُنت الديونطولوجية، أن القواعد الخلقية التي نستقها من القانون الأخلاقي ملزمة لنا بدون قيد أو شرط، وبالتالي فهي تقرر بصورة مباشرة واجباتنا الفعلية، وليس مجرد واجبات الوهلة الأولى. فإذا كانت القاعدة الخلقية التي نستقها من القانون الأخلاقي هي القاعدة التي تقضي بالوفاء بالوعد أو بقول الصدق أو بعدم الغش أو بمساعدة المحتاجين، إذن فإن واجباتنا الفعلية، وليس فقط واجباتنا للوهلة الأولى، هو أن نفي بوعدنا أو أن نقول الصدق أو أن نستنكف عن الغش أو أن نمد يد العون للمحتاجين، كائنة ما كانت الظروف أو الشروط التي نجد أنفسنا فيها.

يدعي بعض الديونطولوجيين المعاصرين، وعلى رأسهم الفيلسوف الانجليزي وليم ديفيد روس (Ross) أن أنقاذ المذهب الديونطولوجي منوط بالتخلي عن مفهوم الالتزام المطلق بمثابته المفهوم الأساسي في الاخلاق واستبدال مفهوم الالتزام للوهلة الأولى به^(١٧). بمعنى آخر، لتجنب الاعتراضات التي أوردناها على

(١٧) أنظر:

W. D. Ross, "Prima Facie Duties", in *Problems of Moral Philosophy*, ed. by P.

W. Taylor, sec. ed., Dickenson publishing co., Inc. (1972), pp. 249 - 261.

مذهب كنت الديونطولوجي، ما يقترحه فيلسوف كروس هو التخلي عن النظر الى القواعد الخلقية التي نشأتها بصورة مباشرة من القانون الاخلاقي على انها ملزمة لكل منا بدون قيد او شرط، كما فعل كنت، والنظر اليها، عوضا عن ذلك، على انها ملزمة لنا فقط للوهلة الاولى.

لقد شرحنا سابقا مفهوم الالتزام او الواجب للوهلة الأولى وبيننا الفرق بينه وبين مفهوم الواجب المطلق، من جهة، ومفهوم الواجب الفعلي، من جهة ثانية. ولذلك ما يعيننا الآن في المقام الاول هو ادعاء روس ان اعتبار مفهوم الالتزام للوهلة الأولى، بالمعنى الذي اوضحناه، المفهوم الاساسي في الاخلاق يجنبنا الاعتراضات على المذهب الديونطولوجي في صيغته الكنتية. كيف يجب ان نفهم هنا ادعاء روس هذا؟

اولا، ما هو المقصود هنا بالقول ان مفهوم الالتزام للوهلة الاولى هو المفهوم الاساسي في الاخلاق؟ المقصود، على وجه التحديد، هو ان المعرفة الخلقية لما ينبغي ان نفعله في وضع عيني (أي معرفتنا لما هو واجبنا الفعلي في هذا الوضع) غير ممكنة الا عن طريق اشتقاقها من معرفتنا لما نحن ملزمون به للوهلة الأولى في الوضع المعني. بمعنى آخر، اذا نظرنا الى الاخلاق، كما يفعل روس، على أنها تشكل نسقا معرفيا، فإن للقواعد التي تقرر واجبات الوهلة الاولى ضمن اطار هذا النسق اسبقية استمولوجية على الاعتبارات التي تقرر واجباتنا الفعلية. فإن معرفتنا لواجبات الوهلة الاولى تشكل البداية المطلقة لهذا النسق المعرفي.

ولكن كيف نصل الى معرفة واجبات الوهلة الأولى، وكيف يمكننا ان ننطلق من ثم الى معرفة واجباتنا الفعلية؟ ان جواب روس عن الشق الأول من السؤال هو الجواب الذي نتوقعه من أي أسس Foundationalist^(١٨) في نظرية المعرفة، ألا وهو أننا نعرفها بصورة مباشرة او غير استدلالية. انها بديهية^(١٩). انه لأمر بديهي، في نظر روس، ان نكون ملزمين للوهلة الاولى بالوفاء بوعودنا وبقول الصدق

(١٨) ان الأسسية Foundationalism في نظرية المعرفة تقول، على الاقل، ان هناك اساسا اخيرا تقوم عليه المعرفة وأنه يشكل موضوعا للمعرفة غير الاستدلالية. للاطلاع على مختلف أشكال هذه النظرية، أنظر:

G. Pappas and M. Swain (eds.) *Essays on Knowledge and Justification* (Cornell, 1978) pp. 229 - 252).

(١٩) روس، مرجع سابق، ص ٢٥٥.

ويعدم غش الآخرين او الحاق اي اذى بهم وبالتعويض على من نرتكب خطأ بحقهم ويتحقق اكثر ما امكن من الخير الكامن وبالتوزيع العادل للخيرات وغير ذلك من واجبات الوهلة الاولى^(٢٠).

نتنقل الآن الى السؤال، كيف نقرر ما هي واجباتنا الفعلية، انطلاقاً من معرفتنا لواجبات الوهلة الأولى؟ ان جواب روس الأولي عن هذا السؤال هو أن أي واجب من واجبات الوهلة الأولى هو واجبنا الفعلي في وضع معطى اذا لم يكن القيام به في الوضع المعني متعارضاً مع قيامنا بأي واجب آخر من واجبات الوهلة الأولى. ان روس، في الواقع، يعرف واجب الوهلة الأولى على أنه الواجب الذي يميل لأن يكون واجباً فعلياً او مطلقاً^(٢١). اذن السؤال، كيف نقرر ما هي واجباتنا الفعلية؟ يتحول الى السؤال: متى يصير - في ظل اي شروط - واجب الوهلة الأولى واجباً فعلياً؟ والجواب الذي اوردناه هو: متى يكون الوضع من النوع الذي لا يتعارض فيه قيامنا بهذا الواجب مع قيامنا بأي واجب آخر من واجبات الوهلة الأولى.

من الواضح طبعاً لروس ان عدم تعارض قيامنا في وضع ما بواجب من واجبات الوهلة الاولى مع قيامنا بأي واجب آخر منها لا يشكل سوى شرط كاف لكون الواجب السابق هو واجبنا الفعلي في الوضع المعني. بمعنى آخر، فإن الحالات التي يتعارض فيها قيام واحدنا بواجب من واجبات الوهلة الأولى مع قيامه بواجب آخر منها ليست، بالضرورة، حالات لا يكون فيها الواجب السابق هو الواجب الفعلي للشخص المعني. اذن ما الذي يقرر في حالات كهذه ما اذا كان هذا الواجب هو واجبه الفعلي أم لا؟ هنا يقترح روس، لمعالجة سؤال من النوع الاخير، اللجوء الى المبدأ التالي: ان ما ينبغي ان يشكل واجبنا الفعل في وضع معين هو ذلك الفعل الذي ترجح فيه اكثر كفة الصواب الخلقى الذي يتسم به هذا الفعل للوهلة الأولى على كفة الخطأ الخلقى الذي يتسم به للوهلة الأولى. وعلى افتراض أن التعارض محصور في واجبين فقط من واجبات الوهلة الاولى، فإن روس يقترح ان يكون واجبنا الفعلي في هذه الحالة ذلك الفعل الذي يتفق مع

(٢٠) يجد القارئ قائمة كاملة بواجبات الوهلة الأولى في: روس، المرجع السابق، ص ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٥٥.

الزام الوهلة الاولى الاكثر الحاحا^(٢٢).

بإمكاننا الآن ان نلخص نظرية روس الديونطولوجية على النحو الآتي: ان المعرفة الخلقية تبدأ بمعرفتنا لما هي الزامات الوهلة الأولى، والمعرفة الاخيرة معرفة غير استدلالية. انها تقوم على حدسنا عقليا ان فعلا من نوع معين هو فعل نحن ملزمون به للوهلة الأولى لأن له فقط لأن له سمات من النوع الذي تفرضه طبيعة هذا الفعل. فبمجرد ان نعرف، مثلا، ان فعلا ما له الطبيعة التي تجعل منه فعلا يزيل الاجحاف عن شخص او فئة من الاشخاص، نرى فورا أننا ملزمون بالقيام به للوهلة الأولى. ما نعرفه هنا بصورة حدسية مباشرة هو ان سمة ما او اكثر من السمات التابعة من طبيعة الفعل تستوجب القيام بهذا الفعل. ولكن ما اذا كان علينا فعلا ان نقوم بهذا الفعل أم لا أمر منوط بما اذا كانت لهذا الفعل سمات اخرى تستوجب عدم القيام به. وعلى افتراض انه لا سمة من سماته الاخرى تستوجب عدم القيام به، اذن فإن القيام بهذا الفعل لا يتعارض مع قيامنا بأي واجب آخر من واجبات الوهلة الأولى. وبالتالي، فإن القيام به هو واجبنا الفعلي. اما اذا كانت لهذا الفعل سمة او سمات اخرى تستوجب عدم القيام به، كأن يكون هذا الفعل، مثلا، من النوع الذي يزيل الاجحاف عن شخص او فئة ولكن ليس بدون الحاق ضرر كبير بشخص آخر أو فئة اخرى، فإن علينا هنا، حتى نعرف ما هو واجبنا الحقيقي، ان نبين ما هو الالتزام الاكثر الحاحا. هل هو الالتزام بازالة الاجحاف ام الالتزام بعدم الحاق الاذى؟ بمعنى آخر، علينا هنا ان نجيب عن السؤال: اي من هذين الفعلين ترجح فيه اكثر كفة الصواب الخلقي الذي يتسم به هذا الفعل للوهلة الاولى على كفة الخطأ الخلقي الذي يتسم به هذا الفعل ايضا للوهلة الاولى؟ فالبدل الاول صائب خلقيا بموجب كونه يزيل الاجحاف عن شخص او فئة من الاشخاص، ولكنه خاطيء خلقيا بموجب كونه ذا سمة اخرى، الا وهي الحاق الاذى بشخص آخر او فئة اخرى من الاشخاص. والبدل الثاني صائب خلقيا بموجب كونه يمنع الحاق الاذى بشخص

(٢٢) ان الصيغتين الاصليتين اللتين ورد فيها هذان المبدآن هما على التوالي:

"That act is one's duty which has the greatest balance of prima facie rightness over prima facie wrongness", and "That act is one's duty which is in accord with the more stringent prima facie obligation". Ross, *The Right and the Good*, op. cit., chap. 2.

او فئة، بينما هو خاطيء خلقيا بموجب كونه يفشل في ازالة الاجحاف عن شخص آخر او فئة اخرى. ولا يمكننا ان نعرف أي بديل نختار هنا الا اذا كان بإمكاننا ان نقرر ايها ترجح فيه اكثر كفة الصواب الخلقي على كفة الخطأ الخلقي.

لا بد، بعد هذا التلخيص لنظرية روس الديونطولوجية، من ان نوجه اليه السؤال التالي: اذا كان الحدس العقلي (المعرفة العقلية المباشرة) هو طريقنا الى معرفة الزامات الوهلة الاولى، فما هو طريقنا الى معرفة ما نحن ملزمون به فعليا في وضع معطى؟ الجواب بسيط، من زاوية نظر روس، عندما تكون الحالة من النوع الذي لا ينشأ فيه تعارض في الواجبات. فاذا كنا نعرف ان الفعل الذي نحن ملزمون بالقيام به للوهلة الاولى لا توجد سمات له تستوجب عدم قيامنا به، اذن هنا بإمكاننا ان نحس فوراً من ادراكنا للطبيعة الكلية لهذا الفعل أنه واجبنا الفعلي في الوضع المعطى. اذا كان، مثلاً، ما انا مزعم على القيام به في وضع معين هو وفاء بوعد قمت به، واذا تبين من خلال تفحصي للوضع ان قيامي بهذا الفعل لن يتعارض مع اي الزام آخر من الزامات الوهلة الأولى، اذن ادرك حدسيا هنا ان الطبيعة الكلية لهذا الفعل تستوجب قيامي الفعلي به في الوضع المعني.

ولكن كيف نصل الى ان نعرف أنه لا سمات للفعل المعني تستوجب عدم القيام به، اي الى ان نعرف ان القيام به لا يتعارض مع اي من الزامات الوهلة الأولى؟ هنا ايضا الجواب بسيط، بالنسبة لروس. فإنه اعتقد انه قدم لنا قائمة تامة بالزامات الوهلة الاولى، وما علينا ان نفعله هو ان نتفحص الوضع جيدا لتحقيق مما اذا كانت للفعل الذي ننوي القيام به اي سمة تجعل من القيام به اخلا لا بأي الزام من الالزامات التي نجدها على هذه القائمة. معرفتنا سمات الفعل لا تقوم على الحدس طبعا، بل على الملاحظة. ولكن ما ان نتبين عن طريق الملاحظة أنه ليست لهذا الفعل سمات من النوع الذي يجعل القيام به مغلا بأي من الزامات الوهلة الاولى حتى يتضح لنا عن طريق الحدس العقلي ان هذا الفعل هو ما نحن ملزمون فعليا بالقيام به.

ولكن هل المسألة على هذه الدرجة من البساطة فعلا؟ ان الجواب يتوقف على ما اذا كان لدينا بالفعل قائمة تامة بالزامات الوهلة الاولى، كما ادعى روس، وعلى ما اذا كنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف حقا انها قائمة تامة. فهل قائمة روس قائمة تامة بالفعل؟ لنفترض ان شخصا ادعى انها ليست تامة وأضاف اليها واجب الانتقام من الاعداء او من الذين اساءوا عمدا اليها، فكيف نقرر هنا ما اذا

كان مسوغا أم لا اضافة ما هو مقترح هنا الى قائمة واجبات الوهلة الأولى؟ ان جواب روس، لا شك، سيكون ان قرارا كهذا يتوقف على ما اذا كنا ندرك بصورة حدسية مباشرة ان سمة من سمات الافعال التي هي من النوع الانتقامي تستوجب قيامنا بأفعال كهذه. ولكن كما بينا في معالجتنا للمذهب الحدسي في الاخلاق في فصل سابق، ان الحدوس تختلف. فالشخص الذي يقترح اضافة الافعال الانتقامية الى قائمة روس قد يبدو له بديها (وبالتالي قد يبدو له انه يحدد بصورة مباشرة) ان واجبا من واجبات الوهلة الأولى هو الانتقام ممن اساءوا الينا. واذا لم يبدُ هذا بديها لروس، فكيف نقرر هنا من حدسه مصيب ومن حدسه مخطئ؟

ولكن حتى لو تجاوزنا هذه المشكلة، فكيف لنا ان نعرف ما اذا كانت قائمة روس تامة أم لا؟ فالحدس، اذا افترضنا على سبيل الجدل امكان المعرفة الحدسية، ينفعنا فقط عندما نواجه بنوع معين من الافعال ويطلب منا ان نقرر ما اذا كانت لهذا النوع سمة او سمات تستوجب قيامنا به ام لا. ولكن الحدس عديم الجدوى بالنسبة للمسألة المطروحة. فمن الواضح انه ليس بإمكاننا ان نعرف بصورة مباشرة ان انواع الافعال المذكورة في قائمة روس تستنفد كل ما نحن ملزمون بالقيام به للوهلة الأولى. اذن هل من طريقة غير مباشرة لمعرفة ذلك؟

بدون اعطاء جواب شاف عن السؤال الاخير، فإنه لا يكون بإمكان روس ان يقول في اي حالة من الحالات ان القيام بفعل ما هو واجبا الفعلي. فاذا لم نكن في وضع يسمح لنا بأن نعرف ان قائمة روس تامة، اذن يتبع فورا من هذا اننا لسنا ابدا في وضع يسمح لنا بأن نعرف ان اي فعل من الافعال التي من واجبا للوهلة الاولى القيام بها لا يمتلك أي سمة تستوجب عدم القيام به، اي تجعل القيام به متعارضا مع واجب آخر من واجبات الوهلة الأولى. فكل ما يمكننا ان نعرفه، من حيث المبدأ، هو انه لا سمة لفعل من هذه الافعال تجعل القيام به متعارضا مع اي من واجبات الوهلة الاولى الواردة في قائمة روس. ولذلك فاذا لم نكن نعرف ان هذه القائمة تامة، اذن لا يمكننا ان نستبعد امكان وجود واجبات للوهلة الاولى خارج هذه القائمة لا نعرف بعد عنها. ولذلك أن نعرف انه لا سمة لفعل من الافعال التي من واجبا للوهلة الاولى القيام بها تجعل القيام به متعارضا مع اي من واجبات الوهلة الاولى في قائمة روس لا يعني اننا نعرف انه لا سمة لهذا الفعل تجعل القيام به متعارضا مع واجب آخر من واجبات الوهلة الاولى. وما دام اقصى ما يمكننا ان نعرفه، انطلاقا من مسلمات روس، هو انه لا سمة لفعل من الافعال التي من واجبا للوهلة الاولى القيام بها تجعل القيام به

متعارضا مع اي من واجبات الوهلة الاولى في قائمة روس، اذن فإننا لسنا ابدا في وضع يسمح لنا بأن نعرف ان قيامنا بفعل من النوع المعني لا يتعارض مع اي واجب آخر من واجبات الوهلة الاولى. وهذا، بدوره، يعني أننا لسنا ابدا في وضع يسمح لنا بأن نعرف ان القيام بهذا الفعل هو واجبنا الفعلي في وضع معطى.

يبدو، اذن، ان المعرفة الخلقية مستحيلة الا اذا كانت قائمة واجبات الوهلة الاولى تامة وكنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف انها تامة. بدون هذا لا يمكننا ان نعرف اكثر من بعض مما نحن ملزمون بالقيام به للوهلة الاولى، وبالتالي لا يمكننا ان نعرف ما نحن ملزمون بالقيام به بالفعل. وبدون معرفة من النوع الاخير، لا تكون في حوزتنا معرفة خلقية ذات بال.

ولكن لنفترض الآن على سبيل الجدل اننا نعرف ان القائمة التي قدمها لنا روس تامة أو، على افتراض انها غير تامة، ان لدينا معيارا موثوقا نستطيع بواسطته ان نقرر، من حيث المبدأ، ما هي الالتزامات التي يجب ان تضاف الى هذه القائمة لاتمامها. ان افتراضا كهذا سيجنبنا، لا شك، الصعوبات التي اثارها سابقا، ولكنه لن يكفي، كما سيتضح بعد حين، لانقاذ نظرية روس الديونطولوجية. فإذا كنا نعرف او كان بإمكاننا ان نعرف، من حيث المبدأ، كل ما نحن ملزمون به للوهلة الاولى، اذن يكون بإمكاننا في هذه الحالة ان نعرف، على الاقل من حيث المبدأ، ما هو واجبنا الفعلي في كل حالة من الحالات التي لا يكون فيها قيامنا بهذا الواجب متعارضا مع اي من واجبات الوهلة الاولى الاخرى. ولكن هناك حالات، كما مر معنا، تتعارض فيها الواجبات، وليس في نظرية روس ما يشير الى السبيل الذي يفترض اتباعه في حالات كهذه للوصول الى قرار عقلائي بخصوص ما الذي ينبغي فعله. كل ما يقدمه لنا روس في هذا الصدد هو مبدأ عام مؤداه ان ما ينبغي ان يشكل واجبنا الفعلي في الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات هو ما ترجح فيه كفة الصواب الخلقي على ضدها اكثر من اي بديل آخر. ولكن المشكلة التي لا بد من ان نواجهها هنا، وتبقى بدون حل مرض في نظرية روس، هي كيف نقيس درجة الصواب الخلقي ودرجة الخطأ الخلقي حتى نصل الى قرار عقلائي بخصوص ما اذا كانت كفة الصواب الخلقي ترجح على كفة الخطأ الخلقي أم العكس ونعرف مدى رجحان الواحدة على الاخرى لنستطيع ان نفاضل بين البدائل المختلفة.

لتوضيح ابعاد المشكلة الاخيرة، لنأخذ مثالا عينا. لنفترض، مع روس، ان

تحقيق العدالة التوزيعية هو واحد من الزامات الوهلة الاولى وكذلك تحقيق اكثر ما امكن من الخير الكامن لأكبر عدد ممكن من الناس. قد نجد أنفسنا في وضع من النوع الذي اذا حاولنا ان نحقق فيه اكثر ما امكن من الخير الكامن، فلن يكون بإمكاننا في الوقت نفسه ان نضمن العدالة في توزيع هذا الخير الكامن. هنا نجد أنفسنا مواجهين بواجبين متعارضين، واجبنا في تحقيق اكثر ما امكن من الخير الكامن وواجبنا في تحقيق العدالة في توزيع الخير الكامن. فما هو واجبنا الفعلي؟ ولكن هذا السؤال يعني في هذه الحالة، فيما يذهب اليه روس، هل الصواب الخلقي يزيد على الخطأ الخلقي في تحقيقنا اكثر ما امكن من الخير الكامن على حساب الفشل في تحقيق العدالة في توزيع الخير الكامن اكثر مما يزيد الصواب الخلقي على الخطأ الخلقي في تحقيقنا العدالة في توزيع الخير الكامن على حساب الفشل في تحقيق اكثر ما امكن من الخير الكامن؟ كيف يمكننا ان نجيب عن هذا السؤال هنا، انطلاقا من نظرية روس؟ هل لدى روس معيار نستطيع ان نقرر بواسطته مدى الصواب الخلقي الذي يترتب على تحقيقنا اي بديل من هذين البديلين وما اذا كان يزيد او ينقص عن الصواب الخلقي الذي يترتب على تحقيقنا البديل الآخر؟ هنا ايضا نجد انه ليس لدى روس ما يلجأ اليه لمعالجة اسئلة كالتى نطرحها سوى الحدس العقلي او البصيرة العقلية وما اشبه ذلك. ولكن هذا يعيدنا الى كل المشكلات التي اشرناها سابقا بخصوص المذهب الحدسي في الاخلاق، ولسنا بحاجة الى اعادة اثارها هنا.

الفصل الحادي عشر مذهب المنفعة القاعدية

الفصل الحادي عشر

مذهب المنفعة القاعدية

رأينا في ختام الفصل السابق أن الحالات التي يكون علينا فيها ان نختار بين واجبين او اكثر من واجبات الوهلة الأولى هي حالات تستوجب لجوءنا الى معيار ما للمفاضلة بين واجبات الوهلة الاولى. والمذهب الديونطولوجي، لا في صيغته الكنطية ولا في صيغة روس المعدلة، يزودنا او يمكن ان يزودنا بمعيار كهذا. فالمذهب الديونطولوجي، في صيغته الكنطية، لا يمكن حتى ان يعترف بإمكان تعارض الواجبات الخلقية، لأنه ينطلق من مفهوم الواجب المطلق على انه المفهوم الاساسي في الاخلاق. ومذهب كهذا لا يمكن له، بحكم طبيعته، ان يعالج الاشكالات الخلقية التي تنشأ في حالات تعارض واجبات الوهلة الأولى. اما روس الذي اعترف بوجود حالات من النوع الأخير وابتكر مفهوم واجب الوهلة الأولى ليجعله المفهوم الاساسي في الاخلاق فيتجنب الاخطاء التي وقع فيها كنط، فإنه فشل، كما بينا، في تزويدنا بمعيار للمفاضلة بين واجبات الوهلة الأولى. ان ما علينا أن نلجأ اليه في نهاية التحليل هو الحدس. ولكن هذا الجواب غير مجد، لأن الحدوس تتضارب. وما لم يكن لدينا معيار مستقل عن الحدس، لا يمكننا ان نعرف، حتى من حيث المبدأ، اي واجب من واجبات الوهلة ينبغي ان نختار القيام به في الحالات التي نكون فيها مدعويين للمفاضلة بين عدد من هذه الواجبات.

عند هذه النقطة من التحليل، قد يقترح بعض الفلاسفة الاخلاقيين ان الحل الوحيد المعقول لمشكلة المعرفة الاخلاقية يكمن في ايجاد نظرية تجمع بين حسنات نظرية المنفعة الكلاسيكية وحسنات النظرية الديونطولوجية. فإن من

حسنت النظرية الكلاسيكية في المنفعة (نظرية جرمي بنتام وجون ستوارت مل) انها تزودنا بمعيار مستقل عن الحدس نستطيع عن طريق تطبيقه ان نعرف ما هي واجباتنا الخلقية الفعلية. ولكن من سيئات هذه النظرية انها تصر على تطبيق معيارها على الافعال وليس على القواعد الخلقية. بمعنى آخر، بناء على ما تقوله نظرية المنفعة الكلاسيكية، انه بامكاننا، من حيث المبدأ، ان نتجاوز كلياً اللجوء الى القواعد الخلقية في محاولتنا تقرير واجباتنا الخلقية وأن نكتفي بتطبيق معيار المنفعة بصورة مباشرة على الافعال. ولكن من النتائج غير المعقولة المترتبة على ذلك ان بامكان واحدنا ان يسوغ، مثلاً، انطلاقاً من هذه النظرية، معاقبة شخص بريء (اي ان يتجاوز القاعدة "لا يجوز ان يعاقب شخص على ذنب لم يقرهه) على اساس ان هذا يحقق افضل النتائج الممكنة في وضع معطى من بين كل البدائل المتاحة لنا.

ومن حسنت النظرية الديونطولوجية انها تمنحنا نتائج كالاخيرة عن طريق ربطها تقرير الواجبات الخلقية باللجوء الى القواعد الخلقية، وليس الى النتائج المتوقعة. ولكن من سيئاتها انها تجعل اللجوء الى القواعد الخلقية أمراً نهائياً. بمعنى آخر، انها لا تقدم لنا أي معيار نستطيع بواسطته ان نقرر ما هي القواعد الخلقية التي يجب أن نتبناها ولا أي معيار نستطيع بواسطته ان نقرر ما الذي ينبغي علينا ان نفعله في الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات.

يسدو، اذن، بناء على هذا التحليل الاولي، ان ايجادنا نظرية تجمع بين حسنت النظرية الكلاسيكية في المنفعة وحسنت النظرية الديونطولوجية هو الضمان الوحيد في تمنحنا سيئات الاثنتين. فاذا كانت سيئات النظرية الكلاسيكية في المنفعة محصورة في تطبيقها معيار المنفعة مباشرة على الافعال، اي في تجاوزها القواعد الخلقية، فإن هذه يمكن ازالتها عن طريق تبيننا للمسلمة الديونطولوجية التي تقضي بتقرير الواجبات الخلقية عن طريق اللجوء الى القواعد الخلقية. واذا كانت سيئات النظرية الديونطولوجية محصورة في جعلها القواعد الخلقية نهائية، اي في عدم اعترافها بوجود أي معيار مستقل عن هذه القواعد ويمكن محاكمة هذه القواعد على اساسه، فإن هذه السيئات يمكن ازالتها عن طريق تبيننا لمعيار المنفعة، شريطة ان نطبقه على القواعد الخلقية، وليس على الافعال مباشرة.

ان النظرية التي تجمع بين نظرية المنفعة الكلاسيكية والنظرية الديونطولوجية على النحو المقترح هنا هي النظرية التي يطلق عليها اصحابها اسم "نظرية المنفعة

القاعدية" (Rule Utilitarianism) من بين الفلاسفة المعاصرين الذين ساهموا في تطوير هذه النظرية آرمسون J. O. Urmson وبراندت R. B. Brandt ونويل سميث N. Smith وجون رولز J. Rawls^(١). وما هو مشترك بين هؤلاء الفلاسفة ويشكل الفحوى الاساسي لنظرية المنفعة القاعدية هو الاعتقاد أنه ما اذا كان فعل ما صحيحا او خاطئا من الوجهة الخلقية أمر يتوقف على ما اذا كان هذا الفعل يمثل لقاعدة خلقية ما او يشكل خرقا لها. اما القاعدة الخلقية، بدورها، فهي اما مسوعة او غير مسوعة من المنظور الخلفي. وما اذا كانت مسوعة ام غير مسوعة من هذا المنظور مسألة منوطة بمدى النفع او الضرر الذي يترتب على تطبيق هذه القاعدة على المدى البعيد. ان المنظور الخلفي يقضي، بناء على ما يذهب اليه دعاء هذه النظرية، بأن نلجأ الى معيار المنفعة لتقييم القواعد الخلقية، وليس لتقييم الافعال. ان نظرية المنفعة القاعدية، اذا، هي النظرية التي تقول انه ينبغي على كل شخص أن يقوم بتلك الافعال فقط بتلك الافعال التي تمثل للقواعد الخلقية التي يحقق الامثال لها اكثر ما امكن من النفع.

من الواضح من قولنا الاخير ان هناك شرطين لاعتبار القيام بفعل من الافعال الزاميا من الوجهة الخلقية، وهما: ان القيام بهذا الفعل يمثل لقاعدة خلقية ما وأن القاعدة الخلقية التي يمثل لها القيام بهذا الفعل هي واحدة من القواعد الاكثر نفعا. هنا لا بد لدعاء نظرية المنفعة القاعدية من ان يواجهوا بعدة اسئلة. اولا، ما هي الحكمة من تطبيق معيار المنفعة على القواعد الخلقية وليس على الافعال مباشرة؟ ثانيا، هل يمكن في الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات ان نطبق معيار المنفعة على القواعد الخلقية لنقرر اي قاعدة منها نختار لفعلنا؟ ولكن اذا كنا، اصلا، اخترنا القواعد الخلقية التي سنتقيد بها في أفعالنا على اساس كونها القواعد التي يستوجبها معيار المنفعة، اذن فلا يتفنا اللجوء الى

(١) أنظر:

J. O. Urmson, "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill" *Philosophical Quarterly* 3 (1953), pp. 33 - 39;

R. B. Brandt, "Toward a Credible Form of Utilitarianism", in *Morality and the Language of Conduct*, edited by Hector - Neric Castanada and G. Nakhnikian, Wayne State University Press, pp. 107 - 143; P. H. Nowell - Smith, *Ethics* (Penguin Books); J. Rawls, "Two Concepts of Rules", *Philosophical Review*, L X I V , No. 1, (1958), 3 - 32.

معيار المنفعة في الحالات التي يكون فيه عملنا بقاعدة من هذه القواعد متعارضاً مع عملنا بقاعدة أخرى. اذن الى ماذا يفترض فينا ان نلجأ في حالات كهذه للوصول الى قرار عقلائي بخصوص ما الذي ينبغي علينا ان نفعله؟ ثالثاً واخيراً، كيف يجب ان نفهم الشرط الثاني الذي يضعه دعاة نظرية المنفعة القاعدية باعتباره شرطاً ضرورياً لاعتبار القيام بفعل ما الزامياً من الوجهة الخلقية؟ بمعنى آخر، ما هو المقصود على وجه التحديد بالقول ان القاعدة التي يمثل لها القيام بالفعل المعني هي واحدة من القواعد الأكثر نفعاً؟ ان السؤال الأخير في حقيقته سؤال مزدوج. فهو، من جهة، سؤال عما يعنيه تماماً تحقيق أكثر ما امكن من النفع وما اذا كان هذا الامر مقصورياً على تحقيق السعادة ام انه يتجاوز ذلك الى تحقيق امور أخرى. وهو، من جهة ثانية، سؤال عما اذا كانت العبارة "ان القاعدة كذا وكذا هي واحدة من القواعد الأكثر نفعاً" لا تعني أكثر مما تعنيه الجملة الشرطية المتصلة "اذا امتثل الناس على العموم لهذه القاعدة، فإن هذا سيحقق نفعاً أكبر من امتثالهم لأي قاعدة أخرى منافسة لها". فهل المعنى الأخير هو المعنى الذي قصده دعاة نظرية المنفعة القاعدية ام معنى آخر؟

لنبدأ بالسؤال الأول. ما هي الحكمة من تطبيق معيار المنفعة على القواعد الخلقية، وليس على الافعال مباشرة؟ ان الجواب الأكثر انسجاماً مع وجهة نظر اتباع مذهب المنفعة القاعدية هو ان تطبيق معيار المنفعة على هذا النحو المقترح هو الطريقة الوحيدة لتجنب اعتراضات كاعتراضات روس، بخاصة، والديونطولوجيين، بعامة، على نظرية المنفعة الكلاسيكية. فإن الفحوى الاساسي لهذه الاعتراضات، كما رأينا، يتلخص في القول بوجود واجبات خلقية للوهلة الأولى لا نشقها من اي مبدأ غائي، كمبدأ المنفعة او ما شاكلة، بل من الطبيعة الكامنة للافعال التي يشكل القيام بها قياماً بهذه الواجبات. فإن من واجبتنا للوهلة الأولى، مثلاً، ان نعاقب المذنب على الذنب الذي اقترفه، بغض النظر عن النتائج المترتبة على ذلك. ومن واجبتنا ايضاً للوهلة الأولى ان نعوض على الاشخاص الذين الحقنا ضرراً بهم. هنا ايضاً ما هو واجبتنا للوهلة الأولى هو كذلك، بغض النظر عن النتائج التي نتوقعها من قيامنا بهذا الواجب. فما يقرر في كل حالة من هاتين الحالتين ان القيام بالفعل المعني هو واجبتنا للوهلة الأولى هو شيء يتعلق بالطبيعة الكامنة للفعل، وليس أي شيء آخر. ان كون الفعل، مثلاً، من النوع الذي يشكل عقاباً على ذنب اقترّف او كونه من النوع الذي يشكل

تعويضاً عن ضرر لحق بشخص من قبل من يفترض فيه ان يكون صاحب هذا الفعل هو وحده ما يشكل الاساس للالزام بالفعل للوهلة الاولى. وهذا يعني اننا اذا اكتشفنا، مثلاً، ان معاقبة المذنب على الذنب الذي اقترفه لن تنفع شيئاً او ستكون لها نتائج عكس ما نتوخى، فإن اكتشافنا هذا لن يغير في شيء في كون طبيعة الفعل، من حيث كونها تتمثل في كونه عقاباً على ذنب اقترف، تلزماً للوهلة الاولى بالقيام بالفعل.

ان مؤيدي نظرية المنفعة القاعدية يتفقون مع الديونطولوجيين بخصوص افتراضهم وجود واجبات للوهلة الاولى تقررها الطبيعة الكامنة للأفعال، وليس النتائج المترتبة على قيامنا بهذه الافعال. وهذا بدوره يعني أنهم يتفقون مع الديونطولوجيين في انه لا يجدي اللجوء الى اي مبدأ غائي لغرض تقسيم هذه الافعال خلقياً. فالسؤال الاساسي هنا ليس: ما هي النتائج المترتبة على قيامنا بهذا الفعل او ذاك؟ بل: ما هي على وجه التحديد الطبيعة الكامنة لهذا الفعل او ذاك؟ ولكن اتفاق دعاء نظرية المنفعة القاعدية مع الديونطولوجيين بخصوص عدم جواز تطبيق اي مبدأ غائي، كمبدأ المنفعة أو سواه، على الافعال المعنية او حتى على اي افعال سواها، كائنة ما كانت الطبيعة الكامنة لكل منها، لا يعني أنهم يتفقون معهم ايضاً بخصوص نفهم لأي دور للمبادئ الغائية في حقل الاخلاق. فإن الاعتراف بأن الطبيعة الكامنة للفعل هي التي تقرر ما اذا كان هذا الفعل الزامياً للوهلة الأولى ام لا أمر لا يتعارض مطلقاً، في نظر مؤيدي نظرية المنفعة القاعدية، مع النظر الى معيار المنفعة على انه المعيار النهائي للاخلاق.

ان جون رولز في احدى مقالاته المشهورة^(٢) حاول ان يبين بالتفصيل كيف يمكن لنظرية المنفعة - اي النظرية التي تعتبر معيار المنفعة هو المعيار النهائي للاخلاق - ان تحتضن المسلمة الديونطولوجية القاضية بالنظر الى الطابع الالزامي للأفعال على انه قائم على الطبيعة الكامنة لها دون ان تتخلى عن منحها الغائي وتتبنى منحى ديونطولوجيا. يبدأ رولز بالتمييز بين الممارسة الاجتماعية والافعال المفردة التي تندرج تحت هذه الممارسة، ويحاول من ثم ان يبين كيف يختلف تسويغ الممارسة الاجتماعية بأكملها عن تسويغ الافعال المفردة الواقعة تحتها. فالممارسة الاجتماعية تتحدد بمنظومة من القواعد الاجتماعية، وما يندرج تحتها من افعال مفردة انما يندرج تحت هذه الممارسة الاجتماعية لخضوعه للقواعد المحددة لهذه

أنظر: J. Rawls, "Two Concepts of Rules" *Philosophical Review*, op. cit.

الممارسة. انه، اذا، يكتسب مشروعيتها من كونه لا يحيد عن هذه القواعد، بينما الممارسة الاجتماعية، بما هي منظومة من القواعد، تجد تسويغها النهائي فيما يترتب عليها من نفع. ان هذا التمييز، في نظر رولز، لا يكفي لترسيخ دعائم نظرية المنفعة القاعدية. إنه يكفي للرد على نقاد نظرية المنفعة من الديونطولوجيين وسواهم الذين يلجأون الى حالات مثل الوفاء بالوعد والعقاب لا يكون فيها واجبا للوهلة الاولى منوطا بالنتائج المترتبة على قيامنا به، بل منوطا بالطبيعة الكامنة للفعل الذي نحن ملزمون بالقيام به.

لتوضيح وجهة نظره، يعتمد رولز الى التمييز ايضا بين نوعين من قواعد السلوك، النوع الذي لا يكون سوى ملخص لعدد كبير من حالات الفعل او الاستكاف عن الفعل التي حصلت في الماضي في ظل منظومة محددة من الشروط والنوع الذي يكون محددًا للممارسات الاجتماعية^(٣). فإذا نظرنا الآن الى النوع الاول من القواعد، نجد ان القاعدة التي من هذا النوع لاحقة للحالات التي تندرج تحت هذه القاعدة. فقبل ان نستقر على القاعدة التي نريد تبنيها، علينا ان نعرف ما اذا كان قيام كل شخص بفعل من نوع معين في ظل ظروف من نوع معين يميل الى ان يحقق اكثر ما امكن من الخير الكامن ام لا. فإذا وجدنا انه يحقق ذلك، نتبنى عندها القاعدة القائلة انه ينبغي علينا ان نقوم بفعل من هذا النوع في ظل الظروف المعنية. واذا وجدنا ان الاستكاف عن القيام بهذا الفعل هو الذي يحقق في كل حالة اكثر ما امكن من الخير الكامن، فعندها نتبنى القاعدة القائلة انه ينبغي ان نستكف عن القيام بفعل من هذا النوع في ظل الظروف المعنية. وهكذا يتضح هنا ان القاعدة، سواء أكانت موجبة ام سالبة، تُتصور هنا على انها مجرد ملخص للافعال المفردة. فالافعال سابقة منطقيا على القاعدة.

ولكن اذا اخذنا الآن النوع الثاني من القواعد، فإن كيفية تصورنا للقواعد هنا تختلف بصورة جذرية، في نظر رولز، عن كيفية تصورنا لها في الحالة السابقة. هنا ننظر الى القواعد على انها محددة للممارسات الاجتماعية، بحيث لا يكون بإمكاننا ان نصف فعلا ما على انه من هذا النوع او ذاك (على انه، مثلا، فعل قصاص او وعد) بدون اللجوء الى منظومة من القواعد المحددة للممارسة الاجتماعية التي يندرج تحتها الفعل المعني. ان القواعد هنا سابقة منطقيا على الافعال، لأن الافعال غير ممكنة في هذه الحالة بمثبتها افعالا من نوع معين، لا

من نوع آخر، الا لكون القيام بأي فعل يمثل للقواعد المقصودة. فإنه لا يمكننا، مثلا، ان نصف فعلا ما على أنه فعل وعد او فعل قصاص، الا اذا كنا نعرف القواعد التي تخضع لها "اللعبة" الخلقية للوعد او "اللعبة" القانونية للقصاص، تماما مثلما لا يمكننا ان نعرف ان فعلا ما يمثل نقلا من نوع معين لحجر من أحجار الشطرنج الا اذا كنا نعرف القواعد التي تخضع لها لعبة الشطرنج.

ان تصورنا للقواعد على انها محددة للممارسات الاجتماعية، وليس على انها ملخصات للافعال المفردة، هو ما نحتاج اليه، في نظري، للرد على اعتراضات الديونطولوجيين على نظرية المنفعة. فإذا دمجنا التصور للقواعد على انها محددة للممارسات الاجتماعية بالتمييز بين تسويق الممارسة الاجتماعية برمتها وبين تسويق اي فعل مفرد يقع تحتها، فإنه يصير بإمكاننا ان ننطلق من منظور نظرية المنفعة القاعدية. وما يعنيه هذا على وجه التحديد هنا انه يصير بإمكاننا ان ندحض نظرية المنفعة الكلاسيكية - نظرية بنشام ومل - انطلاقا من اعتبارات مماثلة لاعتبارات الديونطولوجي، دون ان نتخلى عن مبدأ المنفعة باعتباره المعيار النهائي للاخلاق. فإنه يصير بإمكاننا ان ندحض نظرية المنفعة الكلاسيكية المختصة بالافعال، لان دمج التصور للقواعد على انها محددة للممارسات الاجتماعية بالتمييز بين تسويق الممارسة برمتها وبين تسويق أي فعل يندرج تحتها يظهر لنا بوضوح ان الطبيعة الكامنة لبعض الافعال هي على نحو بحيث من يقوم بها ينبغي ان يستكشف عن جعل القيام بها منوطا بنوع وكم النتائج المترتبة على القيام بها. فكما يشير رولز، فإن الشخص الذي يعتقد انه ملزم بالوفاء بوعده قام به فقط اذا كانت النتائج المترتبة على وفائه به افضل من النتائج المترتبة على عدم وفائه به - فإن شخصا كهذا يجهل ما معنى ان يكون فعل ما هو من نوع القيام بالوعد. كذلك فإن القاضي الذي يسأل نفسه عما اذا كانت لانزال العقوبة المناسبة بشخص أدين نتائج أفضل أم لا من النتائج المترتبة على اطلاق سراحه يظهر جهلا تاما بما يعنيه ان يؤدي دوره بوصفه قاضيا، مثلما يظهر جهلا تاما بما تعنيه ممارسة القصاص القانوني.

ولكن الاعتراف بأن الافعال - كما وجدنا انه ينطبق، مثلا، على القيام بالوعد او المقاصصة - تجد مسوغها الاخير في منظومة القواعد المحددة للممارسات الاجتماعية التي تدرج تحتها هذه الافعال، لا يلزمنا بالضرورة بالتخلي عن نظرية المنفعة. فإن الممارسات الاجتماعية، بدورها، تحتاج الى تسويق، وهذا لا نجده في نهاية المطاف في ممارسات اجتماعية اوسع منها، اي في منظومة من القواعد محددة

للممارسات الاجتماعية اوسع من السابقة. فإن علينا في نهاية المطاف ان نخرج من اطار الممارسات الاجتماعية رمة وأن نلجأ الى النتائج المترتبة على هذه الممارسات، ان نلجأ، على وجه التحديد، الى مبدأ المنفعة بوصفه الاساس الاخير الذي يتعين عليه تسويق الممارسات الاجتماعية.

ان تحليل رولز يزودنا بالجواب المطلوب عن سؤالنا الاول، اي السؤال: ما هي الحكمة من تطبيق مبدأ المنفعة على القواعد الخلقية وليس على الافعال مباشرة؟ فالجواب صار واضحا الآن من منظور دعاة نظرية المنفعة القاعدية، وهو: ان تطبيق معيار المنفعة على الافعال مباشرة يلغي، من جهة، التمييز المشروع بين طريقة تسويق الممارسات الاجتماعية وطريقة تسويق الافعال التي تندرج تحتها ويلغي، من جهة ثانية، تصورا اساسيا لا يمكن التخلي عنه، الا وهو تصور القواعد الخلقية على أنها محددة للممارسات الاجتماعية، وليست مجرد ملخصات لحالات عينية مفردة. فبدون دمج التمييز السابق بهذا التصور للقواعد الخلقية، نقع في اخطاء كالتى وقع فيها دعاة النظرية الكلاسيكية في المنفعة وأشار إليها روس في معرض هجومه على هذه النظرية. ولكن بدعنا التمييز السابق بهذا التصور للقواعد الخلقية، كما حاول ان يبين روس، نتجنب الالخطاء المعنية عن طريق تطبيق مبدأ المنفعة على القواعد المحددة للممارسات الاجتماعية، وليس على الافعال مباشرة.

يتضح من تحليلنا لموقف النفعي القاعدي حتى الآن، ان تسويق الافعال خلقيا يستوجب لجوءنا الى منظومة القواعد المحددة للممارسات الاجتماعية التي تندرج تحتها هذه الافعال، بينما تسويق الاخيرة خلقيا يستوجب لجوءنا الى مبدأ المنفعة. ولكن اذا محصنا النظر الآن في الشق الاول من هذا الكلام المتعلق بتسويق الافعال، نجد للوهلة الاولى ان هناك حالات من الفعل من المتعذر ان يكون التسويق الخلقى لها قائما على اللجوء الى منظومة القواعد المحددة للممارسات الاجتماعية التي تندرج تحتها هذه الحالات. هذا ينقلنا الى السؤال الثاني الذي طرحناه، لان الحالات التي في ذهننا هنا هي حالات من النوع الذي يجب ان نختار فيه بين واجبين او اكثر من واجبات الوهلة الاولى. فالسؤال الثاني الذي طرحناه هو عن الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات. هنا، مثلا، قد نجد انفسنا في وضع لا يمكننا فيه الوفاء بالوعد الا اذا اخللنا بواجب آخر، لنقل انه واجبا في تجنيب الأذى لسوانا. فإن حالة كهذه ليست حالة نكون مدعويين فيها لان نقرر اي قاعدة من القاعدتين: يلزم أن نفي بوعودنا ويلزم أن نجنب

سوانا الأذى، هي القاعدة المسوغة على اساس معيار المنفعة، بل نكون مدعورين للاختيار بين قاعدتين كلاهما مسوغتان على أساس معيار المنفعة. اذن يبدو لنا هنا انه حتى نجيب عن السؤال، هل ينبغي ان نفي بما وعدنا به ولو على حساب الحاق الأذى بشخص ام ينبغي ان نجنب هذا الشخص الأذى ولو على حساب عدم الوفاء بما وعدنا به؟ لا ينبغي تطبيق معيار المنفعة على القاعدتين المذكورتين، بل ما نحتاج أن نفعله هو تطبيق هذا المعيار على الفعلين البديلين مباشرة. علينا ان نقرر بمعنى آخر، في حالة كهذه، ما اذا كان الوفاء بالوعد أم تجنب شخص الأذى هو الذي له النتائج الافضل على المدى البعيد.

يبدو، اذآ، ان الجواب المعقول عن سؤالنا الثاني، من منظور نظرية المنفعة القاعدية، هو ان الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات هي حالات تستدعي تطبيقنا لمعيار المنفعة على الافعال مباشرة وليس على القواعد الخلقية التي تخضع لها هذه الافعال. وفي ضوء هذا، بإمكاننا الآن ان ننظر الى نظرية المنفعة القاعدية على انها تقوم على المبادئ الثلاثة الآتية:

١ - ان لدى شخص ما واجبا للوهلة الاولى في ان يمثل لقاعدة ما من قواعد السلوك اذا فقط اذا كان وجود هذه القاعدة يميل فعلا لأن يحقق اكثر ما امكن من الخير الكامن للذين تطبق القاعدة عليهم (اي اذا فقط اذا كانت هذه القاعدة مسوغة على اساس معيار المنفعة).

٢ - ان لدى شخص ما واجبا للوهلة الاولى في ان يقوم بفعل ما اذا فقط اذا كان هذا الفعل من النوع الذي تقضي بفعله قاعدة مسوغة على اساس معيار المنفعة.

٣ - في الحالات التي يوجد فيها تعارض بين واجبات الوهلة الاولى (اي بين الواجبات التي تقضي بالقيام بها قواعد مسوغة على اساس معيار المنفعة)، فإن الواجب الذي ينبغي القيام به في اي حالة من هذه الحالات هو الذي يقضي بالقيام به تطبيقنا المباشر لمعيار المنفعة على هذا الفعل^(٤).

اذا انطلقنا الآن من الافتراض ان هذه المبادئ الثلاثة هي المبادئ التي تقوم عليها نظرية المنفعة القاعدية، فإنه لا يعود ثمة مهرب، في نظري، من رد نظرية المنفعة القاعدية الى نظرية المنفعة المختصة بالافعال، اي النظرية

(٤) أنظر: J. Cornman and K. Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments*, op. cit. pp. 501 - 502.

الكلاسيكية. ان ادعاءنا هذا يمكن تسويغه على النحو الآتي: فمثلا ان الوفاء بالوعد ومعاقبة المذنب وعدم الغش وعدم الاجحاف بحق أحد هي واجبات من واجبات الوهلة الاولى، كذلك هو تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام. فإذا كان ما يجعل فعلا من الافعال واجبا من واجبات الوهلة الاولى كما جاء في المبدأ الثاني من المبادئ الثلاثة التي تقوم عليها نظرية المنفعة القاعدية، هو كونه من النوع الذي تقضي بفعله قاعدة مسوغة على اساس معيار المنفعة، اذن فإن تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام هو واجب من واجبات الوهلة الاولى. فإن القاعدة التي تقضي بتحقيق اكثر ما امكن من النفع العام هي، لا شك، قاعدة مسوغة على اساس معيار المنفعة، وليس الى حد اقل من الحد الذي يبلغه تسويغ هذا المعيار لقواعد خلقية اخرى كالتي تقضي بالوفاء ومعاقبة المذنب وغير ذلك.

اذا اتفقنا الآن على ان تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام هو واحد من واجبات الوهلة الاولى وسلمنا بالمبدأ الثالث من المبادئ التي تقوم عليها نظرية المنفعة القاعدية، فإنه لا يعود من مناص لنا في التوحيد بين نظرية المنفعة القاعدية ونظرية المنفعة المختصة بالافعال. فإذا كانت القاعدة التي تقضي بتحقيق اكثر ما امكن من النفع العام هي قاعدة نحن ملزمون للوهلة الاولى بالامتثال لها، اذن لا مهرب، في هذه الحالة، من ان يكون كل وضع نكون مدعويين فيه للقيام بفعل من الافعال على اساس انه واجب من واجبات الوهلة الاولى وضعا اما يتعارض فيه قيامنا بالفعل الاخير مع واجبتنا في تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام او لا يتعارض. ان هذا امر واضح من كون أي فعل نقوم به او نفكر بالقيام به اما يحقق اكثر ما امكن من النفع العام او لا يحقق ذلك. اذن، اي فعل نقوم به او نفكر بالقيام به في وضع معطى اما يمثل للقاعدة الخلقية التي تقضي بتحقيق اكثر ما امكن من النفع العام او لا يمثل. فإذا كان هذا الفعل، مثلا، وفاء بوعده او معاقبة لمذنب على ذنب اقترفه او استنكافا عن الاجحاف بحق شخص ما، او أي فعل آخر يمثل لقاعدة خلقية غير قاعدة المنفعة، فإن هذا الفعل في الوقت نفسه اما يمثل لقاعدة المنفعة او لا يمثل لها.

ولكن ما هي اهمية النتيجة الاخيرة التي توصلنا لها؟ ان اهميتها تكمن في انها، بجانب المبدأ الثالث، تتضمن انه لا يمكن لاي واجب من واجبات الوهلة الاولى ان يكون واجبا الفعلي في وضع معطى، الا اذا كان القيام به يحقق اكثر ما امكن من النفع العام. فاذا كان الوفاء بالوعد، مثلا، لا يتعارض القيام به في

وضع عيني مع أي واجب آخر من واجبات الوهلة الاولى، اذن فإن الوفاء بالوعد في هذا الوضع لا يتعارض مع واجبنا في تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام. اما اذا كان الوفاء بالوعد في هذا الوضع يتعارض مع واجب آخر من واجبات الوهلة الاولى، اذن، انطلاقا من المبدأ الثالث، ان الوفاء بالوعد او عدم الوفاء به في هذا الوضع يتوقف على ما اذا كان الوفاء به ام عدم الوفاء به هو الذي يحقق اكثر ما امكن من النفع العام. بمعنى آخر، ان الوفاء بالوعد، في هذه الحالة، لا يكون واجبنا الحقيقي، الا اذا كان هو البديل الذي يحقق اكثر ما امكن من النفع العام. اذن، النتيجة الاخيرة المترتبة على ما سبق هي ان اي واجب من واجبات الوهلة الاولى، بغض النظر عن الوضع الذي نجد أنفسنا فيه، يمكن ان يكون واجبنا الحقيقي اذا فقط اذا كان القيام به يحقق اكثر ما امكن من النفع العام. ان تحقيق النفع العام الى الحد الاقصى، بناء على هذه النتيجة، هو شرط ضروري وكاف للالزام الخلقي. وهذا ما يشكل الفحوى الاساسي لنظرية المنفعة المختصة بالافعال.

بامكاننا الآن ان نبرز البنية المنطقية لحجتنا السابقة بصورة أوضح عن طريق اعطائها صياغة ادق تتضمن كل المقدمات التي كانت مضمرة في صياغتنا السابقة لها. ان هذه الحجة، كما رأينا، تفترض صدق المبادئ الثلاثة التي تقوم عليها نظرية المنفعة القاعدية. اذا أسمينا القاعدة المسوغة على اساس معيار المنفعة "قاعدة منفعية"، بإمكاننا ان نصوغ هذه المبادئ الثلاثة على النحو المختصر الآتي:

١ - ان الشرط الضروري والكافي لتبني قاعدة خلقية هو ان تكون قاعدة منفعية.

٢ - ان الشرط الضروري والكافي لالزام شخص ما للوهلة الاولى بالقيام بفعل ما هو أن توجد قاعدة منفعية تستوجب القيام به.

٣ - في الحالات التي يوجد فيها تعارض بين واجبات الوهلة الاولى، فإن الواجب الذي ينبغي القيام به في أي من هذه الحالات هو الذي يستوجه تطبيقنا المباشر لمعيار المنفعة على هذا الفعل.

يجب ان نضيف هنا الى هذه المبادئ الثلاثة مبدأ رابعا كان مضمرا في صياغتنا السابقة للحجة، ألا وهو:

٤ - ان واجب الوهلة الاولى لشخص ما هو واجبه الفعلي الا اذا كان قيامه به يتعارض مع واجب آخر من واجبات الوهلة الاولى.

ان المبدأ الرابع هام، لانه يقول لنا ما الذي ينبغي علينا ان نفعله (ما الذي يشكل واجبنا الفعلي) في الحالات التي يكون فيها واجبنا للوهلة الاولى غير متعارض مع اي واجب آخر من واجبات الوهلة الأولى. ان المبدأ الثالث مختص فقط بالحالات التي يكون فيها تعارض في الواجبات، ولذلك لا يمكن ان تكتمل الصورة بدون المبدأ الرابع.

نتقل الآن الى نظرية المنفعة المختصة بالافعال. لا نحتاج لاغراضنا هنا سوى الى اظهار الفحوى الاساسي لهذه النظرية كما نجده في المبدأ التالي:
الشرط الضروري والكافي لالزام شخص ما بالقيام بفعل ما هو ان يقوم بهذا الفعل لتحقيق اكثر ما امكن من النفع العام.

من الواضح من صيغة هذا المبدأ انه يستوجب تطبيق معيار المنفعة على الافعال مباشرة لتقرير ما نحن ملزمون به فعلياً، بينما ما يبدو انه ينطبق، للوهلة الاولى، على نظرية المنفعة القاعدية هو انها تستوجب تطبيق معيار المنفعة على القواعد الخلقية، الا في الحالات التي تتعارض فيها واجبات الوهلة الاولى. ولكن ما حاولنا البرهنة عليه هو ان تسليمنا بالمبادئ الاساسية التي تقوم عليها نظرية المنفعة القاعدية، مجتمعة، يقودنا لا محالة الى النتيجة القائلة ان الشرط الضروري والكافي لالزام شخص ما بالقيام بفعل ما هو ان يقوم به لتحقيق اكثر ما امكن من النفع العام. وهذه النتيجة هي التي تعبر عن الفحوى الاساسي لنظرية المنفعة الكلاسيكية المختصة بالافعال.

لنتابع الآن برهاننا هذا في صياغته الجديدة. ما نحتاج اليه، بالاضافة الى المبادئ الاربعة التي تشكل المقدمات الاساسية لنظرية المنفعة القاعدية، هو البرهنة على القضية:

٥ - كل شخص ملزم للوهلة الاولى بتحقيق اكثر ما امكن من النفع العام.
البرهان على هذه القضية بسيط. فإن القاعدة "يجب ان يعمل كل شخص على تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام" هي، كالقاعدة "يجب على كل شخص ان يقول الصدق" أو كالقاعدة "يجب ان يعاقب المذنب على ذنبه"، قاعدة منفعية. ولنفهم بالقاعدة المنفعية الآن تلك القاعدة التي يؤدي تبنيها لها الى تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. اذا انطلقنا من هذا المعيار للقاعدة المنفعية، يبدو واضحاً انه لا مناص من حسابان القاعدة "يجب تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام" قاعدة منفعية، لان تبنيها لقاعدة كهذه هو حتماً ليس اقل اسهاماً في تحقيق النفع العام من تبنيها لاي قاعدة خلقية اخرى. اذا كان هذا ما ينطبق على هذه

القاعدة، اذن هي، بموجب المبدأ الاول، قاعدة منفعية. ولكن اذا كانت هذه القاعدة منفعية، اذن بإمكاننا ان نستنتج القضية الخامسة في برهاننا من المبدأ الثاني.

ننتقل الآن الى خطوة اخرى هامة في برهاننا. من الواضح هنا انه:
٦ - في كل حالة من الحالات التي نقوم فيها او نفكر بالقيام بفعل ما، اذا كان هذا الفعل واجبا من واجبات الوهلة الاولى، اذن اما هذا الواجب يتعارض مع واجب آخر من واجبات الوهلة الاولى او لا يتعارض مع اي منها.
ان القضية السادسة، لا شك، هي تحصيل حاصل، ولا تحتاج الى اي برهان. فئة الحالات التي يوجد فيها تعارض في الواجبات وفئة الحالات التي لا يوجد فيها هكذا تعارض هما فئتان مستبعدتان لبعض منطقيا. لنأخذ، أولا، الحالات التي لا يحصل فيها تعارض في الواجبات. ما يمكننا ان نقوله بخصوص حالات كهذه، بناء على المبدأ الرابع، هو ان واجبا الفعلي هو ان نفعل ما نحن ملزمون، للوهلة الاولى، بفعله في هذه الحالات. ولكن النتيجة الاخيرة التي نريد الوصول اليها هنا، انطلاقا من مقدماتنا السابقة، هي اننا في هذه الحالات ملزمون فعليا بتحقيق اكثر ما امكن من النفع العام. للوصول الى هذه النتيجة، نأخذ أولا القضية:

٧ - بالنسبة لكل حالة من الحالات التي نقوم فيها او نفكر بالقيام فيها بفعل ما، فاذا كان هذا من واجبات الوهلة الاولى ولم يكن متعارضا مع اي واجب آخر من هذه الواجبات، اذن اذا كان تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام واجبا من واجبات الوهلة، اذن فإن قيامنا بالواجب السابق لا يتعارض مع تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام.

القضية السابقة هي تحصيل حاصل، لا شك. فاذا كان تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام واجبا من واجبات الوهلة الاولى، اذن في كل حالة من الحالات التي نقوم فيها بواجب لا يتعارض مع اي من واجبات الوهلة الاولى الاخرى انما نقوم، بالضرورة، بواجب لا يتعارض مع تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام. بإمكاننا الآن ان نستنتج من (٥) و (٧) انه:

٨ - بالنسبة لكل حالة من الحالات التي نقوم فيها او نفكر فيها بالقيام بفعل ما، فاذا كان هذا من واجبات الوهلة الاولى ولم يكن متعارضا مع اي واجب آخر من هذه الواجبات، اذن فإن ما نقوم به او نفكر بالقيام به لا يتعارض مع تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام.

ولكن ما يستوجبه المبدأ الثالث هو الاستنتاج انه :

٩ - بالنسبة لكل حالة من الحالات التي نقوم فيها او نفكر فيها بالقيام بفعل ما، فاذا كان هذا من واجبات الوهلة الاولى ومتعارضاً مع واجب آخر من هذه الواجبات، اذن فإن واجبنا الفعلي هو الفعل الذي يحقق اكثر ما يمكن من النفع العام.

فإن المبدأ الثالث يستوجب منا ان نطبق معيار المنفعة مباشرة على الافعال في الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات. وهذا يعني على وجه التحديد ان الواجب الفعلي في حالات كهذه هو الفعل الذي نقوم به لتحقيق اكثر ما يمكن من المنفعة للذين يتأثرون بنتائج هذا الفعل.

والآن بإمكاننا ان نستنتج من المبدأ الرابع انه :

١٠ - بالنسبة لكل حالة من الحالات التي نقوم فيها او نفكر في ان نقوم فيها بفعل ما، فاذا كان هذا من واجبات الوهلة الاولى ولم يكن متعارضاً مع اي واجب آخر من هذه الواجبات، اذن فإن ما نقوم به او ما نفكر بالقيام به هو واجبنا الفعلي.

فالمبدأ الرابع، كما هو واضح، يفترض ان عدم وجود تعارض بين قيامنا بواجب من واجبات الوهلة الاولى واي واجب آخر منها هو شرط كاف لالزامنا بالقيام به. من الواضح الآن ان المقدمتين (٨) و (١٠) تضمنان النتيجة :

١١ - بالنسبة لكل حالة من الحالات التي نقوم فيها او نفكر في ان نقوم فيها بفعل ما، فاذا كان هذا من واجبات الوهلة الاولى ولم يكن متعارضاً مع اي واجب آخر من هذه الواجبات، اذن فإن واجبنا الفعلي هو تحقيق اكثر ما يمكن من النفع العام.

والآن اذا اخذنا القضايا الثلاث (٦) و (٩) و (١١)، فالنتيجة التي لا مهرب من الوصول اليها هي انه :

١٢ - بالنسبة لكل حالة من الحالات التي نقوم فيها او نفكر في ان نقوم فيها بفعل ما، فإن الواجب الفعلي لنا هو تحقيق اكثر ما يمكن من النفع العام.

هل ثمة طريقة تمكن دعاة نظرية المنفعة القاعدية من تجنب الصعوبة التي اثرناها؟ ان هناك جوابا مضمرا عن سؤالنا في فهم كل من جون هوسبرس وريتشارد براندت لنظرية المنفعة القاعدية^(٥). ان هذا الجواب يكمن في نظر هوسبرس الى نظرية المنفعة القاعدية على انها لا تتعامل مع مفهوم الواجب للوهلة الاولى، وبالتالي فإنه لا يمكننا ان نصوغ المبادئ الاساسية التي تقوم عليها هذه النظرية على الطريقة التي صغنا عليها المبادئ الاربعة السابقة^(٦). في الواقع اذا لم يكن ثمة مكان في هذه النظرية لمفهوم الواجب للوهلة الاولى، فإننا لسنا بحاجة هنا الى المبدأ الثالث المختص بتعارض الواجبات ولا الى المبدأ الرابع المختص بالشرط او الشروط الضرورية المطلوبة لاعتبار واجب من واجبات الوهلة الاولى واجبا الحقيقي. اما هذا الجواب، كما نجده في فهم ريتشارد براندت، فإنه يكمن في عدم نظر براندت الى تطبيق معيار المنفعة على الافعال مباشرة على انه الطريقة التي يجب ان نلجأ اليها ضمن اطار نظرية المنفعة القاعدية لمعالجة الحالات التي يحصل فيها تعارض في الواجبات. فإن ما ينبغي ان نفعله في حالات كهذه هو اللجوء الى قاعدة منفعية توجهنا الوجهة المطلوبة لحل التعارض^(٧).

ان وجهة نظر هوسبرس ووجهة نظر براندت لا تختلفان، في الواقع، الا في الظاهر. فالقضية الاساسية لكليهما هي ان المبدأ الاساسي الذي تقوم عليه نظرية المنفعة القاعدية هو المبدأ الذي يقضي بأن يفعل واحدنا دائما بموجب القواعد التي يضمن تبنيتها تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة او الخير العام. والقواعد التي يتوافر فيها الشرط الاخير ليست ولا يمكن ان تكون القواعد التي تتخذ الصيغة الكنتية غير المشروطة: "افعل كذا وكذا، بغض النظر.." بل الصيغة المشروطة: "افعل كذا وكذا، الا في الحالات التي هي من نوع كذا وكذا". بمعنى آخر، القواعد المنفعية (اي المسوغة على اساس معيار المنفعة) ليست قواعد مثل "لا تكذب" او "لا تشهد بالزور" او "لا تحجف بحق سواك" وما أشبه ذلك، بل قواعد مثل "لا تكذب الا اذا كان الكذب ضروريا لتجنيب انسان او مجموعة من البشر أذى كبيرا" أو "لا تحجف بحق سواك الا اذا كان عدم الاجحاف بحقه

(٥) أنظر: John Hospers, *Human Conduct*, Shorter ed., Harcourt Brace Jovanovich, Inc, 1972, pp. 316 - 37, Richard Brandt, *Ethical Theory*, op. cit., pp. 396 - 405.

(٦) هوسبرس، مرجع سابق، ص ٣٢٤.

(٧) براندت، مرجع سابق، ص ص ٣٩٨ - ٣٩٩.

يعني الحاق اجحاف اكبر بآخرين".

ان القواعد المنفعية، بناء على التحليل السابق، هي القواعد الخلقية المعروفة بعد تعديلها على نحو يجعل تبنيها محققا لاكثر ما امكن من النفع العام. لن نتعرض هنا للمشكلات المتعلقة بكيف نقرر التعديلات المحددة التي يجب اجراؤها على كل قاعدة، بل سنفترض ان هذ المشكلات ما هي الا مشكلات عملية ولا تهدد، بالتالي، نظرية المنفعة القاعدية في الصميم^(٨). المهم بالنسبة لاغراضنا هنا هو اننا عندما نعدل، فلنما نحاول ان نجيب عن السؤال: كيف يجب ان نؤول قاعدة من القواعد الخلقية المتداولة حتى نجعلها قاعدة منفعية؟ فمن القواعد الخلقية المتداولة، مثلا، القاعدة "لا تكذب". حتى نعرف كيف نعدّلها لتصبح قاعدة منفعية، ينبغي ان نعرف، ليس ما اذا كان الكذب في حالات معينة، كالكذب، مثلا، لدفع الاذى عن شخص، يحقق نفعاً اكبر من عدم الكذب، بل ما اذا كان تبني القاعدة "لا تكذب" الا في الحالات التي يكون فيها الكذب ضروريا لدفع الاذى عن شخص يحقق او لا يحقق اكثر ما امكن من النفع العام. بمعنى آخر، قد يكون الوضع من النوع الذي، اذا كذبنا فيه لتجنب شخص الاذى، فإن ممارستنا الكذب لن تحقق اكثر ما امكن من النفع العام، ولكن هذا وحده لا يمكن ان يعني ان تبني القاعدة المعدلة على النحو المقترح لا يحقق اكثر من النفع العام.

ولكن الا يمكن لقواعد خلقية منفعية ان تتعارض عند التطبيق؟ لنفترض اننا اخذنا القاعدة المعدلة: "لا تكذب الا في الحالات التي يكون فيها الكذب ضروريا لدفع اذى كبير عن شخص". ولنفترض ايضا ان الحالة التي اجد نفسي فيها حالة وعدت فيها شخصا بأن أنقل اليه معلومات تبين لي فيما بعد ان نقلها اليه سيسبب له اذى كبيرا. فإن واجبي الفعلي، بناء على القاعدة المنفعية المذكورة، هو ان اكذب على هذا الشخص. ولكن من الواضح ان الوضع الذي اواجهه هو وضع لا يمكنني ان اقوم فيه بهذا الواجب، الا اذا لم أف بوعدي للشخص المذكور. اذن، فإن الوضع هو من النوع الذي يتعارض فيه عملي بما تقتضيه قاعدة منفعية مع ما تقتضيه قاعدة خلقية اخرى من نوعها. ولكن هذا التعارض حصل في هذه الحالة، كما يدو، لاننا لم نؤول القاعدة الخلقية الثانية المتعلقة بالوفاء بالوعد على النحو الذي يستوجبه كونها قاعدة منفعية. فإن كونها قاعدة

بخصوص مشكلات كهذه، انظر: Hospers, op. cit., pp. 318 - 23

منفعة يعني، كما رأينا، انه يجب تأويلها على انها تقول ما معناه "ينبغي الوفاء بالوعد، الا في حالات من نوع كذا وكذا". ان التعارض في الوضع السابق يحصل فقط عندما نؤول القاعدة الاخيرة على انها قاعدة مطلقة، كما يؤولها كنط، مثلا. ولكن لو أولناها على النحو الذي تقتضيه نظرية المنفعة القاعدية، فإن علينا ان نعدّلها بحيث تقول شيئا من هذا القبيل: "ينبغي الوفاء بالوعد، الا في الحالات التي يؤدي فيها الوفاء بالوعد الى الحاق اذى كبير بشخص ما او مجموعه من الاشخاص". وما ان نعدّلها على هذا النحو او على نحو مماثل حتى يتضح لنا ان الحالة التي تناولناها ليست حالة تتعارض فيها القاعدة المختصة بالكذب مع القاعدة المختصة بالوفاء بالوعد. واذا ذهبنا الآن الى ابعد من ذلك، فنظرنا الى كل قاعدة خلقية على انها قاعدة منفعية، فإن الصيغة المجردة التي تكون لكل قاعدة خلقية في هذه الحالة هي: "لا تفعل ف الا في حالات من نوع جـ ١، و جـ ٢ و جـ ٣" أو: "افعل ف الا في حالات من نوع جـ ١ و جـ ٢ و جـ ٣" حيث "ف" يرمز الى نوع الفعل المطلوب القيام به او الاستنكاف عن القيام به و"جـ ١" و"جـ ٢" و"جـ ٣" ترمز الى كل الاستثناءات التي تقضي بها نظرية المنفعة القاعدية. واذا كانت كل قاعدة لها الصيغة الاخيرة، اذن كل قاعدة تضع بصورة صريحة، لا مضمرة، كل الشروط الضرورية والكافية لازمانا خلقيا بالقيام بفعل من نوع معين. ولكن هذا يعني انه لا يمكن لقاعدة منفعية ان تتعارض مع قاعدة اخرى من نوعها، على الاقل من وجهة نظر هوسبرس^(٩).

حتى تتضح لنا وجهة نظر هوسبرس اكثر، لنحاول ان نبين ان الافتراض بأن هناك تعارضا بين قاعدتين منفعتين هو افتراض مرفوض بالضرورة. بإمكاننا ان نبين ذلك عن طريق اللجوء الى برهان بالخلف. لنفترض، اذا، في البداية عكس ما نريد البرهنة عليه، اي:

- ١ - ان ق ١ و ق ٢ قاعدتان منفعتان وأن ق ١ تقتضي منا في حالة من نوع حـ ان نفعل ف، بينما ق ٢ تقتضي منا في الحالة نفسها ان نستنكف عن فعل ف.
- واذا افترضنا الآن انه لا يمكن لقاعدة ان تكون قاعدة منفعية الا اذا كانت تحدد كل الشروط الضرورية والكافية لازمانا بالقيام بفعل من نوع معين، اذن:
- ٢ - اذا كانت ق ١ قاعدة منفعية تقتضي منا بأن نقوم بفعل من نوع ف في

(٩) هوسبرس، المرجع السابق، ص ٣٢٦.

ظروف من نوع ح، اذن فإن كون الظروف من نوع ح هو شرط كاف للزامنا بالقيام بفعل من نوع ف.
كذلك:

٣ - اذا كانت ق ٢ قاعدة منفعية تقتضي منا بأن نستنكف عن القيام بفعل من نوع ف في ظروف من نوع ح، اذن فإن كون الظروف من نوع ح كاف للزامنا بعدم القيام بفعل من نوع ف.

بإمكاننا الآن ان نستنتج من (١) و (٢) ومن (١) و (٣) على التوالي:
٤ - ان كون الظروف من نوع ح هو شرط كاف للزامنا بفعل من نوع ف.

٥ - وان كون الظروف من نوع ح هو شرط كاف للزامنا بعدم القيام بفعل من نوع ف.

لا شك هنا في تناقض النتيجةين الاخيرتين، مما يحتم علينا منطقيا ان نرفض المقدمة الاولى التي انطلقنا منها. ولكن رفض هذه المقدمة يعني، على وجه التحديد، انه اذا سلمنا بأن ق ١ وق ٢ هما قاعدتان منفعتان، اذن لا يمكننا ان نفترض في نفس الوقت وجود تعارض بينهما.

لنفترض الآن ان كل القواعد الخلقية المعهودة التي هي في ذهن هوسبرس وبراندت تعدلت على النحو المطلوب وبشكل تام يخول لنا ان نحسبها قواعد منفعية بالمعنى المقصود هنا. فإن افتراضا كهذا يفرض علينا ان نقول انه لا يمكن نشوء تعارض بين هذه القواعد فقط اذا افترضنا انها القواعد الوحيدة المرشحة لأن تكون قواعد منفعية. ولكن ليس واضحا انه يمكن حصر القواعد المرشحة لأن تكون قواعد منفعية في عدد محدد. ان فئة القواعد المنفعية، في نظري هي فئة مفتوحة. ولذلك كائنة ما كانت القواعد المنفعية او بالاحرى المرشحة لأن تكون قواعد منفعية التي نعرف عنها، فإنها لا يمكن ان تستنفد كل القواعد المرشحة لأن تكون قواعد منفعية. ان هذا تماما ما يجعل القواعد المرشحة لأن تكون قواعد منفعية. مهما عدلناها لنحوها الى قواعد منفعية، قابلة دائما لتعديلات اضافية، فإن هناك علاقة ضرورية، لا شك، بين كون فئة القواعد المرشحة لان تكون قواعد منفعية فئة مفتوحة وكون هذه القواعد غير قابلة للتعديل على شكل نهائي. فإن كرون هذه الفئة فئة مفتوحة يعني انه كائنة ما كانت القواعد التي نعرف عنها من نوع القواعد المرشحة لأن تكون قواعد منفعية، فإنه يمكن ان توجد قاعدة سواها لا نعرف عنها بعد. ولذلك، فكائنة ما كانت التعديلات التي نجرها على قاعدة

من هذه القواعد التي نعرف عنها والتي تجعل منها قواعد غير متعارضة فيما لو كانت تستنفد كل هذا النوع من القواعد، فإنه يمكن ان نكتشف ان هناك قاعدة اخرى من نوعها تستلزم اجراء تعديلات اكثر فيها لاكمال عملية تحويلها الى قواعد منفعية لا تتعارض. ولكن ما دامت الفئة المذكورة مفتوحة، فإنه يستحيل اكمال عملية تحويل هذه القواعد الى قواعد منفعية لا تتعارض.

اذا كان لا بد لقواعد من هذا النوع ان تتعارض، فإن كلا من هوسبرس وبراندت يقترح في هذه الحالة اللجوء الى قواعد من مرتبة أعلى لحل التعارض. واذا تعارضت الاخيرة، فإن هذا يستلزم اللجوء الى قواعد من مرتبة أعلى من الاخيرة وهكذا دواليك^(١٠). والقواعد التي نلجأ اليها لحل التعارض المفترض يجب طبعاً ان تكون، ككل القواعد المنفعية الاخرى، من النوع الذي يؤدي تبنيه في مثل الظروف التي يحصل فيها التعارض المفترض الى تحقيق اكثر ما امكن من النفع العام.

ولكن اذا اخذنا الآن القواعد المرشحة لأن تكون قواعد منفعية، فإن هذه القواعد هي القواعد التي يبدو، للوهلة الاولى، انها اذا بُنيت وطُبقت من قبلنا، فإن هذا سيضمن تحقيق المنفعة العامة على افضل وجه ممكن. انطلاقاً من هذا التصور. لما يعنيه ان تكون قاعدة مرشحة لان تكون قاعدة منفعية، فإنه ليس بامكاننا هنا ان نستعد من فئة القواعد المرشحة لان تكون قواعد منفعية القاعدة القائلة ان ينبغي على واحدنا ان يعمل على تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة للذين سيتأثرون بنتائج فعله. فإن ليس لديّ ادنى شك في ان القاعدة الاخيرة، اذا تدبرناها على النحو المناسب لجهة تأويلها او تعديلها، سنجعل منها قاعدة منفعية للوهلة الاولى.

ولكن يجب الانتباه هنا الى مسألة هامة تتعلق بكون نظرية المنفعة القاعدية تستبعد القاعدة الاخيرة، قبلها، من فئة القواعد المرشحة لان تكون قواعد منفعية. فإن القواعد الاخرى المرشحة لان تكون قواعد منفعية لا يمكن ان تكون الصيغة الاخيرة لها، بناء على نظرية المنفعة القاعدية، سوى صيغة من النوع التالي: "افعل ف او امتنع عن فعل ف الا في الحالات التي هي من نوع ح ١ وح ٢ وح ٣، الخ... حتى لو كان فعلك لـ ف او امتناعك عن فعل ف لا

(١٠) انظر على التوالي: هوسبرس، المرجع السابق، وبراندت، مرجع سابق، ص ص ٣٩٨ - ٣٩٩.

يحقق أكثر ما أمكن من المنفعة العامة". السبب في أن الصيغة الأخيرة لها لا يمكن أن تكون خلافا للصيغة المقترحة يتعلق بكون نظرية المنفعة القاعدية ترفض تطبيق معيار المنفعة على الأفعال مباشرة، مما يحتم إضافة العبارة "حتى لو كان فعلك لـ ف أو امتناعك عن فعل ف لا يحقق أكثر ما أمكن من المنفعة العامة" على الصيغة المعدلة لكل قاعدة. فإذا كانت نظرية المنفعة القاعدية ترفض تطبيق مبدأ المنفعة على الأفعال مباشرة، فإنها تلتزم بأن تقول إن ما يجعل قاعدة جديدة بتبنيها لها، ليس أن تطبيقها في وضع معين يحقق أكثر ما أمكن من المنفعة العامة، بل أن تبني الجميع لها والتزامهم بتطبيقها يحقق أكثر ما أمكن من المنفعة العامة. إن كونها قاعدة منفعية، إذا، كما أوضحنا أكثر من مرة لا يعني، بالضرورة، أن قيامنا بما نقضي بالقيام به في وضع معين سيحقق أكثر ما أمكن من المنفعة العامة. إن هذا يشكل سمة جوهرية لكل قاعدة منفعية. ولذلك فإنه يفترض في كل قاعدة مرشحة لأن تكون قاعدة منفعية أن تكون، على الأقل، قاعدة تقضي بالقيام بأفعال من نوع معين، حتى ولو لم يكن القيام بأي فعل منها في وضع معين محققا للحد الأكبر من المنفعة.

إذا سلمنا بوجهة النظر الأخيرة التي رأينا أنها متضمنة، بالضرورة، في نظرية المنفعة القاعدية، إذن لا مناص لنا من أن نستبعد، قبلًا، من فئة القواعد المرشحة لأن تكون قواعد منفعية القاعدة القائلة "اعمل على تحقيق أكثر ما أمكن من المنفعة العامة". فإن القاعدة الأخيرة تقضي بأن يكون كل فعل نقوم به فعلا نقوم به لتحقيق أكثر ما أمكن من المنفعة العامة. إذن فإن هذه القاعدة، بالضرورة، لا تقول لنا ما معناه: افعل ف حتى ولو كان فعلك لـ ف لا يحقق أكثر ما أمكن من المنفعة العامة. وبالتالي، فإنها تفتقر إلى السمة الجوهرية التي يجب، بناء على نظرية المنفعة القاعدية، أن تتسم بها كل قاعدة مرشحة لأن تكون قاعدة منفعية^(١١).

يبدو من تحليلنا السابق أن موقف نظرية المنفعة القاعدية غير متماسك.

(١١) قد تكون هناك اعتبارات لاستبعاد هذه القاعدة من فئة القواعد الخلقية ولكن هذه الاعتبارات ليست مما يمكن لدعاة نظرية المنفعة القاعدية اللجوء إليه. خذ، مثلا، ادعاء برنارد جرت أن القاعدة الخلقية، بالضرورة، هي نهي عن عمل شيء وليس أمرا بعمل شيء. فالكثير من القواعد المنفعية ليست نواه ولا يمكن، إذا، لنظرية المنفعة القاعدية استبعاد القاعدة التي تشكل مدار بحثنا على أساس أنها ليست نهيا. انظر:

Bernard Gert. *The Moral Rules*, Harper and Row Publishers, 1973, pp. 69 - 75.

فهو، من جهة، يهيم لنا انه لا يمكن استبعاد اي قاعدة، قريبا، من فئة القواعد المنفعية، لان ما اذا كانت قاعدة ما قاعدة منفعية ام لا امر يجب ان يتقرر بناء على النتائج المترتبة على تبنيها لهذه القاعدة. ولكنه، من جهة ثانية، يهيم لنا، انه بغض النظر عن النتائج المترتبة على تبنيها القاعدة التي تقضي بتحقيق كل منا لأكثر ما امكن المنفعة، فإن القاعدة الاخيرة يجب استبعادها من فئة القواعد المنفعية. ولكن بما ان الاعتبارات المنفعية هي الاعتبارات الحاسمة له، اذن فلا يمكن له ان يقول مقدما ان القواعد المنفعية او المرشحة لان تكون قواعد منفعية يجب بالضرورة ان تكون من النوع الذي يقضي بالقيام بفعل او آخر حتى ولو لم يتطابق قيامنا به مع تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. انه لا يمكنه ان يقول هذا مقدما، لان قد تكون القاعدة التي تقضي بتحقيق المنفعة العامة قاعدة تفرض الاعتبارات المنفعية التي تغطي على كل الاعتبارات الاخرى، بناء على نظريته، الا نستبعداها من فئة القواعد المنفعية.

ولكن اذا لم تُستبعد هذه القاعدة من فئة القواعد المنفعية، فهل يمكننا في هذ الحالة تجنب المشكلة التي اثرناها سابقا، الا وهي ان نظرية المنفعة القاعدية لا تعود، في هذه الحالة، قابلة للتمييز عن نظرية المنفعة الكلاسيكية المختصة بالافعال؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فمن الواضح هنا ان هناك حالات تتعارض فيها هذه القاعدة مع قاعدة منفعية اخرى وحالات لا تتعارض فيها. فليس من الضروري، كما اوضحنا سابقا، ان يكون عملنا بمقتضى قاعدة منفعية في وضع معين محققا للمنفعة العامة. ولكن قد توجد، لا شك، حالات، وقد تكون كثيرة، يتطابق فيها عملنا بمقتضى قاعدة منفعية مع تحقيق المنفعة العامة، او حتى تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. اذا اخذنا الحالات التي يحصل فيها تعارض، فإن ما ينبغي ان نفعله، بناء على اقتراح هوسبرس وبراندت، هو اللجوء الى قاعدة منفعية من مرتبة أعلى Second - Order rule اي قاعدة تتخذ الصيغة التالية: اذا كان العمل بموجب القاعدة المنفعية ق ١ يتعارض مع العمل بموجب القاعدة المنفعية ق ٢ في ظل شروط من نوع معين، افعل بموجب القاعدة التي يؤدي تبني الجميع للعمل بموجبها في ظل شروط مماثلة الى تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة.

لنأخذ الآن الحالات التي يتعارض فيها العمل بموجب القاعدة التي تقضي بتحقيق المنفعة العامة مع اي من القواعد المنفعية المعروفة. اذا عملنا في هذه الحالات بالاقتراح الذي يقدمه كل من هوسبرس وبراندت لحل التعارض

المفترض، فلا يبدو انه بإمكاننا في اي حالة من هذه الحالات ان نسوغ العمل بموجب القاعدة الاخيرة، لا السابقة. ان هذه المسألة تتضح اكثر عندما نعدل صيغة القاعدة السابقة لنقترب اكثر من الصيغة التي كانت في اذهان بشام ومل وغيرهما من دعاة نظرية المنفعة المختصة بالافعال. فبدل ان نقول باطلاق "اعمل على تحقيق اكثر ما يمكن من المنفعة العامة"، لنقل: اعمل على تحقيق اكثر ما يمكن من المنفعة العامة، شريطة الا تعطي لخير أي شخص قيمة تزيد او تنقص عن القيمة التي تعطيها لخير أي شخص آخر وشريطة الا تكذب او تسرق او تقتل او تغش احدا، الخ... الا عندما لا يكون لديك أي وسيلة اخرى لتحقيق اكثر ما يمكن من المنفعة العامة. بإمكاننا الآن ان نخصر القاعدة الاخيرة فنقول: اعمل على تحقيق اكثر ما يمكن من المنفعة العامة، شريطة الا تخرق اي قاعدة من القواعد المنفعية الا اذا لم يكن لديك اي وسيلة اخرى لتحقيق اكثر ما يمكن من المنفعة العامة^(١٢). ان ما ادعيه هنا هو ان الحالات التي يتعارض فيها العمل بموجب القاعدة الاخيرة مع العمل بموجب اي قاعدة منفعية اخرى هي حالات لا يمكننا ان نسوغ فيها، على اساس الاعتبارات المنفعية، اختيار العمل بموجب الاخيرة، لا السابقة، بل العكس هو الصحيح.

حتى تتوضح وجهة نظرنا اكثر، لنفترض ان الحالة التي نواجهها هي من النوع الذي لا يمكننا فيه ان نحقق اكثر ما يمكن من المنفعة العامة الا اذا كذبتنا على شخص ما او ألحقنا الاذى بشخص ما او مجموعة من الاشخاص او لم نف بوعده قمنا به أو اي شيء آخر من هذا القبيل. هنا، لا شك، يوجد تعارض بين عملنا بموجب القاعدة التي تقضي بتحقيق المنفعة العامة وعملنا بموجب قاعدة اخرى من القواعد المنفعية. من الواضح هنا ان الظروف هي على نحو بحيث اذا عمل واحدنا بموجب القاعدة الاخيرة، سيكون عمله مضرا بالمصلحة العامة. ولذلك فإن تبني الجميع العمل بموجب القاعدة الاخيرة في كل الظروف الماثلة لا يمكن ان يكون ذا نتائج افضل من النتائج المترتبة على تبني الجميع العمل بموجب القاعدة السابقة.

قد يعترض دعاة نظرية المنفعة القاعدية على النتيجة التي اوصلنا اليها تحليلنا على اساس ان السماح بخرق القواعد المنفعية، الذي يتضمنه العمل بموجب

(١٢) اننا في هذه الصيغة نفترض ان القاعدة "لا تعط لخير أي شخص قيمة تنقص او تزيد عن خير أي شخص آخر" هي قاعدة منفعية.

القاعدة السابقة في الحالة التي تعيننا، سيضعف على المدى البعيد تمسكنا بهذه القواعد. وإي عمل له هذه النتائج غير مسوغ منفعيا، لأن النتائج المترتبة على اضعاف تمسكنا بالقواعد المنفعية هي اسوأ بكثير من النتائج المترتبة على تقيدنا بهذه القواعد، حتى في الحالات التي لا يتطابق فيها تقيدنا بها مع تحقيق المنفعة العامة. إن هذا الاعتراض مرفوض، في نظري، لسبب بسيط، ألا وهو أن الحالات التي لا يكون فيها ممكنا تحقيق النفع العام إلا عن طريق خرق قاعدة أو أكثر من القواعد المنفعية هي حالات نادرة جدا. ولذلك فإن تبني القاعدة التي تقضي بهذا الخرق في الحالات المعنية لا يعقل أن تكون لها النتيجة التي يشير إليها الاعتراض السابق. وإذا صح ما نقوله، إذن فلا مهرب من النتيجة التي أوصلنا إليها تحليلنا السابق، ألا وهي أنه في حالات التعارض بين القاعدة التي تقضي بتحقيق المنفعة العامة وأي قاعدة منفعية أخرى، فإن ما هو مسوغ، بناء على الاعتبارات المنفعية، هو العمل بموجب القاعدة السابقة.

إذا قبلنا النتيجة الأخيرة، إذن لا مهرب لنا أيضا من قبول نتيجة أخرى، ألا وهي أنه لا خيار أمامنا سوى رد نظرية المنفعة القاعدية إلى نظرية المنفعة الكلاسيكية المختصة بالأفعال. فكل الحالات التي نفعل فيها، بموجب قاعدة منفعية ما، هي حالات غير مسوغ لنا فيها، من الوجهة الخلقية، بناء على ما يقتضيه تحليلنا السابق، أن نقوم بفعل ما، إلا إذا كنا نقوم به لتحقيق أكثر ما أمكن من المنفعة العامة. كذلك، كل هذه الحالات هي حالات يكون مسوغا لنا فيها أن نقوم بفعل ما إذا كنا نقوم به لتحقيق أكثر ما أمكن من المنفعة العامة. فما أوضحه تحليلنا السابق هو أن الحالات التي نفعل فيها، بموجب قاعدة منفعية ما، هي إما حالات لا يتعارض فيها عملنا بموجب هذه القاعدة مع القاعدة التي تقضي بتحقيق أكثر ما أمكن من المنفعة أو يتعارض معها. فإذا كان لا يتعارض، إذن فإن ما نفعله بموجب هذه القاعدة هو أيضا شيء نفعله بموجب القاعدة التي تقضي بتحقيق أكثر ما أمكن من المنفعة. وإذا كان يتعارض مع هذه القاعدة الأخيرة، إذن فإن الاعتبارات المنفعية الخالصة، كما رأينا، تقضي باختيارنا العمل بموجب هذه القاعدة الأخيرة. إذن في كل حالة من الحالات التي نفعل فيها بموجب قاعدة منفعية ما يكون فعلنا مسوغا خلقيا إذا وفقط إذا كنا نقوم به لتحقيق أكثر ما أمكن من المنفعة العامة. ولكن هذا هو الفحوى الأساسي، كما رأينا، لنظرية المنفعة الكلاسيكية.

نتنقل الآن إلى السؤال الثالث والأخير من الأسئلة التي طرحناها في البداية،

الا وهو: كيف يجب ان نفهم قول دعاة نظرية المنفعة القاعدية ان القواعد المنفعية هي القواعد الاكثر نفعا؟ ان السؤال الاخير، كما اوضحنا سابقا، هو سؤال مزدوج. فإنه، من جهة، سؤال عما يعنيه، على وجه التحديد، تحقيق المنفعة، ومن جهة ثانية، فهو سؤال عما يعنيه قولنا ان قاعدة ما هي قاعدة نافعة او تحقق المنفعة العامة وما اشبه ذلك. ان الجواب عن الشق الاول صار معروفا لدينا من خلال تناولنا للنظرية الكلاسيكية في المنفعة. فإن تحقيق المنفعة يعني، على وجه التحديد، تحقيق السعادة، فالسعادة هي الشيء الوحيد الذي له قيمة كامنة، بالنسبة لجون ستوارت مل. والامر لا يختلف في نظر دعاة نظرية المنفعة القاعدية. ان تحقيق اكثر ما امكن من القيمة الكامنة او الخير الكامن، في نظر دعاة نظرية المنفعة الكلاسيكية والقاعدية على حد سواء، هو المعيار النهائي للاخلاق. ولذلك فإن كلام دعاة نظرية المنفعة القاعدية على قاعدة ما على انها نافعة او اكثر نفعا من قاعدة اخرى هو، في جوهره، كلام عليها بوصفها وسيلة لتحقيق السعادة او وسيلة افضل لتحقيق السعادة من قاعدة اخرى.

لنتقل الآن الى الشق الثاني من السؤال: كيف يجب ان نفهم القول ان قاعدة ما هي قاعدة منفعية؟ ان الجواب هنا هو الجواب الذي كان مضمرا في تحليلنا ونقدنا السابقين لنظرية المنفعة القاعدية. وهو يتلخص في القول: ان قاعدة ما هي قاعدة منفعية اذا وفقط اذا كانت من النوع الذي يؤدي تبنيه من قبل الجميع الى تحقيق اكثر ما امكن من المنفعة العامة. واذا اخذنا الآن جوابنا عن الشق الاول من السؤال في الاعتبار، فإن علينا ان نعدل جوابنا عن الشق الثاني لبصير: ان قاعدة ما هي قاعدة منفعية اذا وفقط اذا كانت من النوع الذي يؤدي تبنيه من قبل الجميع الى تحقيق اكثر ما امكن من السعادة العامة. ما يوضحه هذا هو ان الشرط الضروري والكافي لكون قاعدة ما قاعدة منفعية هو صدق القضية الشرطية المتصلة: اذا تبني الجميع هذه القاعدة وعملوا على تطبيقها باخلاص، اذن تتحقق السعادة العامة الى الحد الاقصى. خذ، مثلا، القاعدة "لا تقتل الا في الحالات التي يكون فيها القتل هو الوسيلة الوحيدة للدفاع المشروع عن النفس". يبدو هنا ان القضية الشرطية الاخيرة تصدق على هذه القاعدة، مما يشكل، في نظر دعاة نظرية المنفعة القاعدية، شرطا كافيا لحسابها قاعدة منفعية. ولكن لو اخذنا مثالا آخر القاعدة "لا تف بعودك الا اذا كان في ذلك فائدة شخصية لك"، فإننا نجد انفسنا هنا ازاء قاعدة لا تصدق عليها القضية الشرطية الاخيرة. فلو تبني الجميع هذه القاعدة وعملوا على تطبيقها، لانتهى امرنا الى وضع لا يعود فيه احد يثق

بوعود احد. وهذا حتما لا يساهم في تحقيق السعادة العامة، بل العكس هو الصحيح، وفي هذه الحالة لا يمكن حسابان القاعدة المذكورة قاعدة منفعية.

اذا اضمفنا الى التحليل السابق ان القواعد المنفعية هي القواعد الوحيدة المسوغة خلقيا، في نظر مؤيدي نظرية المنفعة القاعدية، ما يتبع من هذا فورا هو ان الشرط الضروري والكافي لكون قاعدة ما قاعدة مسوغة خلقيا هو صدق القضية الشرطية المتصلة: اذا تبني الجميع هذه القاعدة وعملوا على تطبيقها باخلاص، اذن تتحقق السعادة العامة الى الحد الاقصى.

هل الشرط الاخير هو بالفعل شرط ضروري وكاف لكون قاعدة ما قاعدة مسوغة خلقيا؟ ان جوابي هو بالنفي. لنحاول ان نبين، اولا، لماذا هذا ليس شرطا كافيا لكون قاعدة ما مسوغة خلقيا. من القواعد المرشحة لان تكون قواعد منفعية القاعدة التالية: ينبغي عدم اللجوء الى العنف لتسوية النزاعات. لا شك في ان هذه القاعدة اذا تبنت وطُبقت من قبل الجميع سيؤدي ذلك الى تحقيق قدر من السعادة كبير ويجنبنا الشقاء الهائل الذي جلبه ويجلبه علينا باستمرار اللجوء الى العنف لتسوية النزاعات. ولكن المشكلة التي لا بد من ان يواجهها من يفكر في تبني قاعدة كهذه هي المشكلة المتعلقة بما يمكن ان يشكل ضلانا له في انه اذا تبني سياسة اللاعنف، فإنه لن يكون الوحيد في تبنيه هذه السياسة وفي انه لن يكون هو المتضرر عن غير وجه حق جراء تبنيه لهذه السياسة. طبعا ان هذه المشكلة لا تنشأ داخل المجتمع الواحد، حيث نفترض انه يوجد حد ادنى من الثقة المتبادلة بين اعضاء هذا المجتمع وأنه بإمكان الافراد ان يلجأوا الى سلطة اعلى يضع الجميع ثقتهم فيها لحل نزاعاتهم على نحو عادل. ولكن الشروط التي تبعث على الثقة المتبادلة وعلى الاطمئنان الى عدالة السلطة القانونية او السلطة الاعلى، كائنة ما كانت، تكون احيانا مفقودة حتى داخل المجتمع الواحد، فكم بالحري اذا كنا نتكلم على هذه الشروط على مستوى العلاقات بين الامم والدول المختلفة. وعندما تكون هذه الشروط مفقودة، كما هو الحال على مستوى العلاقات بين الامم والدول المختلفة، فإنه ليس معقولا ولا مسوغا، بالتالي، في هذه الحالة، ان يلتزم كل طرف مقدما بتطبيق سياسة اللاعنف فيكتشف لاحقا، وبعد ان يكون قد فاته الاوان، انه الوحيد في تبنيه لهذه السياسة وانه دفع ثمنا غالبا، وبدون وجه حق، بسبب تبنيه المخلص لهذه السياسة.

من الواضح من تحليلنا السابق ان صدق القضية الشرطية المتصلة: "اذا

تبنى الجميع قاعدة ما وعملوا على تطبيقها باخلاص، اذن تتحقق السعادة العامة الى الحد الاقصى" لا يشكل وحده شرطا كافيا لكون هذه القاعدة مسوغة عقليا. وهنا علينا ان نفترض ان القاعدة غير المسوغة او المقبولة عقليا هي قاعدة غير مسوغة خلقيا، مما يحتم علينا ان نستنتج ان صدق القضية الشرطية المتصلة الاخيرة لا يشكل وحده شرطا كافيا لكون القاعدة التي تصدق عليها هذه القضية مسوغة خلقيا. فكما يظهر تحليلنا السابق بوضوح، ان هناك شروطا اخرى مطلوبة، كأن تكون القاعدة، مثلا، من النوع الذي يمكن لكائن عقلائي ان يتبناه دون ان يحمله تبنيه له اعباء تزيد بكثير على الحد الأدنى الذي يفرضه العمل من المنظور الخلقي. فلا يجوز ان يكون هو وحده، مثلا، الذي يتبنى القاعدة المذكورة ويتحمل الابعاء التي تفرضها او واحدا من قلة قليلة تفعل ذلك. لنفترض، مثلا، ان قاعدة ما تنطبق عليها القضية الشرطية المتصلة المذكورة اعلاه وان ما تستوجب فعله من اي شخص هو التضحية ببعض ما عنده من اجل سواه. قد لا تكون التضحية التي تستوجب منا هذه القاعدة القيام بها غير معقولة من وجهة خلقية، ومع ذلك، قد يكون الوضع من النوع الذي اذا تبني فيه شخص هذه القاعدة وعمل على تطبيقها بجد واخلاص سيؤدي هذا الى تحميله اعباء غير معقولة. فلو افترضنا، مثلا، انه الوحيد الذي تبناها او واحد من قلة قليلة جدا تبنتها، فإن ما سيعنيه هذا هو انه سيتحمل في حالات كثيرة عبء التضحية من اجل سواه الذي تفرض عليه القاعدة تحمله دون ان يتلقى بالمقابل فائدة تحمل الآخرين لعبء مماثل تجاهه. وعندما ننظر الى التضحيات التي ينبغي ان يقوم بها من اجل سواه نتيجة عمله بالقاعدة المعنية في ضوء غياب اي فائدة كان يمكننا ان نتأق له فيما لو قام الآخرون بتضحيات مماثلة من اجله، ستبدو له هذه التضحيات عبئا اكبر بكثير مما هو مسوغ عقليا. بمعنى آخر، ان هذه التضحيات لا يمكن حسابها بشكل عبئا معقولا، الا اذا كان الجميع على استعداد لتحملها او كان هناك، على الاقل، عدد لا يستهان به من الناس الذين هم على استعداد لتحملها. بدون توافر شرط كالشرط الاخير، ليس بالامر العقلاني ان يتبنى واحدنا قاعدة كالتى اشرنا اليها، حتى وان كانت تنطبق عليها القضية الشرطية المتصلة المذكورة. واذا لم يكن تبني هذه القاعدة بالامر العقلاني، اذن فإنه، لا شك، غير مسوغ خلقيا.

ولكن المشكلة لا تقف عند هذا الحد. فقد يتوافر الشرط الاضافي الذي اشرنا اليه دون ان يعني هذا انه والشرط الآخر، مجتمعين، يشكلان شرطا كافيا لتسويق قاعدة ما خلقيا. حتى نوضح ما نعنيه، لنفترض اننا وجدنا انفسنا في

وضع من النوع الذي لا يمكننا فيه ان نعيد الى ابناء مدينتنا ثقتهم في اجهزة الامن الا اذا تمكنت هذه الاجهزة من القبض بسرعة على مجرم روع ابناء هذه المدينة لفترة طويلة عن طريق ارتكابه عدة جرائم خطف فاغتصاب فقتل بحق عدة نساء من نساء هذه المدينة. ولكن لنفترض ايضا ان قوى الامن، بعد محاولات متعددة، لم تجد بين المشتبهين الذين اعتقلتهم للتحقيق معهم من تتجاوز الادلة ضده كونها ادلة ظرفية ضعيفة لا يمكن ان يدان على اساسها في اي محكمة. فما العمل؟ قد يكون الوضع هنا من النوع الذي اذا اطلق فيه سراح كل من اشتبه به سيؤدي ذلك الى فقدان الناس ثقتهم بصورة تامة في اجهزة الامن. بمعنى آخر، قد تجد هذه الاجهزة انه ما من وسيلة في هذه الحالة لاعادة الثقة الى هؤلاء الناس في هذه الاجهزة سوى محاولة لباس الجرائم التي ارتكبت واحدا من المشتبه بهم، فوجدوا بين الاخيرين شخصا مدمنا على المخدرات وذا سوابق عديدة ولا اهل او اصدقاء له، فلفقوا الادلة ضده على نحو بحيث ضمنوا ادانته بارتكاب الجرائم المذكورة وضمنوا، بالتالي، عودة الثقة الى الناس فيهم. هنا من الضروري ان نضيف ان اجهزة الامن فعلت كل هذا بعد ان تبين لها ان مرتكب الجرائم الحقيقي فر من المدينة الى بلاد بعيدة ولم يعد ثمة فرصة للقبض عليه وانهم لو كشفوا للناس عن امر فراره، لما صدقهم احد ولزادوا الطين بلة.

ان الوضع الذي نتصوره في مثالنا هو وضع يبدو فيه ان ادانة شخص بارتكاب جرائم لم يرتكبها هو الوسيلة الوحيدة لاعادة الثقة الى الناس في اجهزة الامن. واذا اضفنا الآن ان العمل على ما يعزز الثقة في اجهزة الامن هو افضل، من الوجهة المنفعية، مما يضعف هذه الثقة، اذن، انطلاقا من نظرية المنفعة القاعدية، فإنه مسوغ خلقيا في الوضع الذي يعنينا ان تقوم اجهزة الامن بتلفيق الادلة على النحو الذي يضمن ادانة شخص بريء. ان هذا مسوغ خلقيا، لان القاعدة "ينبغي ان نعزز ثقة الناس في اجهزة الامن لا ان نضعفها حتى لو اقتضى ذلك الحاق الاجحاف بصورة سرية بحق شخص لا يهتم لامره احد ولا اهمية له للمجتمع" هي، كما يبدو، قاعدة منفعية. إنها تصدق عليها القضية الشرطية المتصلة "اذا بنى الجميع هذه القاعدة وعملوا على تطبيقها، اذن تتحقق السعادة العامة الى الحد الاقصى". ولكن، مع ذلك، لا يبدو ان هذه القاعدة مسوغة خلقيا. والسبب في ذلك الآن لا يتعلق بالشرط الثاني الذي تناولناه سابقا، بل بكونها قاعدة تسمح بخرق مبدأ العدالة في الحالات التي يكون فيها تبني الجميع لهذا الخرق أفضل، منفعيا، من عدم تبنيهم له. انها، بمعنى آخر، تعطي الاولوية

لمبدأ المنفعة على مبدأ العدالة في الحالات التي يكون علينا فيها ان نختار بين الاثنين. ولكن كما اوضحنا في فصل سابق، فإنه ليس واضحا مطلقا ان هذا مسوغ من المنظور الخلقي او يمكن البرهنة عليه بأي شكل من الاشكال. فإن البرهنة على ذلك، كما حاولنا ان نبين، تستوجب البرهنة على ان السعادة هي الخير الكامن الوحيد، اي الغاية الوحيدة التي ينبغي ان نسعى لتحقيقها لذاتها. ولكن لا يبدو ان في حوزة احد برهانا مقنعا، او حتى قريبا من ان يكون مقنعا، على ذلك. وما دام ليس لدينا اي مسوغ عقلائي للنظر الى السعادة على انها وحدها ذات خير كامن، اذن فإنه ليس لدينا اي مسوغ عقلائي لاختصاص مبدأ العدالة لمبدأ المنفعة او السعادة. واذا صدق تحليلنا، اذن ما يصدق معه، بالضرورة، هو ان كون قاعدة تصدق عليها القضية الشرطية المتصلة "اذا تبني الجميع هذه القاعدة، اذن يتحقق الحد الاقصى من السعادة" لا يشكل، حتى مع الشرط الثاني الذي ذكرناه، شرطا كافيا لاعتبار هذه القاعدة مسوغة من الوجهة الخلقية. فقد تكون هذه القاعدة من النوع الذي يعني تبنيه وتطبيقه خرقا لمبدأ العدالة في بعض الحالات.

لنتنقل الآن الى السؤال: هل صدق القضية الشرطية المتصلة المذكورة على قاعدة يشكل شرطا ضروريا لكون هذه القاعدة مسوغة خلقيًا؟ هنا ايضا الجواب هو بالنفي ولاسباب مضمرة في تحليلنا السابق. فاذا لم نخضع مبدأ العدالة لمبدأ المنفعة، اذن فإن القاعدة "لا يجوز ان نعاقب شخصا على ذنب لم يقترفه" هي قاعدة مسوغة خلقيًا، حتى وان لم تكن قاعدة منفعية. لا شك طبعًا ان قاعدة كهذه هي قاعدة مرشحة لأن تكون قاعدة منفعية، ولكن ما هو مهم هنا هو ان ما يسوغها خلقيًا، ليس اكتشافنا ان في تبني الجميع لها تحقيقا للحد الاقصى من السعادة، بل كونها قاعدة يقضي بتبنيها مبدأ العدالة. اذا اخذنا الآن وضعنا كالذي اشرنا اليه في مثالنا الاخير، فقد نجد ان القاعدة المسوغ تطبيقها خلقيًا على هذا الوضع هي القاعدة التي تقضي باطلاق سراح كل الذين اشتبه بهم لعدم وجود ادلة تكفي، للوهلة الاولى، لادانتهم. ولكن هذه القاعدة ليست، كما هو واضح من وصفنا السابق للوضع، القاعدة التي اذا تبني الجميع تطبيقها على الوضع المعني سيؤدي ذلك الى تحقيق الحد الاقصى من السعادة. واذا صح ما نقوله، فإن هذه القاعدة قد تكون مسوغة خلقيًا، على الرغم من انها ليست قاعدة منفعية. وهكذا يتضح ان كون قاعدة ما قاعدة منفعية (اي تصدق عليها القضية الشرطية المتصلة: "اذا تبني الجميع هذه القاعدة، اذن يتحقق الحد الاقصى من السعادة")

لا يشكل شرطا ضروريا لكون هذه القاعدة مسوغة خلقيا.

ان المسألة الاخيرة يمكن توضيحها اكثر عن طريق افتراضنا، على سبيل الجدل، اننا ازاء خيارين: الاول هو ان نطبق قاعدة تقضي بخرق مبدأ العدالة على وضع من النوع الذي اذا طبق عليه الجميع هذه القاعدة، فإن السعادة العامة لن تزيد سوى الى حد ضئيل لا يذكر. -الثاني هو ان نطبق القاعدة التي يقتضيها مبدأ العدالة على هذا الوضع الذي اتفق انه من النوع الذي اذا طبق عليه الجميع القاعدة الاخيرة فإن هذا لن يكون له تأثير سلبي يذكر على السعادة العامة. لا شك هنا في ان القاعدة الاولى هي القاعدة المسوغة، منفعة. ولكن من يستطيع القول بدون تردد، في هذه الحالة، انها هي، لا الثانية، القاعدة المسوغة خلقيا؟ ان ما يبدو صحيحا هنا هو ان الاعتبارات النابعة من مبدأ العدالة، على الأقل في حالة كالتى نتصورها في مثالنا، تطفئ على الاعتبارات المنفعة، مما يعني ان القاعدة المسوغة خلقيا هنا هي القاعدة الثانية التي يقتضيها مبدأ العدالة. واذا صح ما نقوله، اذن فإن كون هذه القاعدة ليست قاعدة منفعية لا يعني، بالضرورة، انها غير مسوغة خلقيا. وهذا، بدوره، يعني ان كون قاعدة ما قاعدة منفعية (اي يصدق عليها القول: اذا تبني الجميع هذه القاعدة، فإن هذا يحقق الحد الاقصى من السعادة") ليس شرطا ضروريا لكون هذه القاعدة مسوغة خلقيا.

الفصل الثاني عشر نحو أساس عقائدي للإخلاق

الفصل الثاني عشر

نحو أساس عقلاني للأخلاق

كان اهتمامنا منصباً في القسم الأخير من هذا الكتاب على نقد الاخلاق المعيارية السابقة في جانبيها الغائي والديونطولوجي. ولكننا، بعكس بعض الفلاسفة المعاصرين، لن نتخذ من فشل الاخلاق المعيارية السابقة اساساً للشك في جدوى الاخلاق المعيارية او النقدية، بعامة، ولا اساساً لاتخاذ موقف لا أدري في الاخلاق. الا اننا قبل الولوج في معالجة السؤال: كيف تؤسس الاخلاق المعيارية او النقدية عقلانياً؟ سنتناول، باختصار، اهم الاسباب التي قادت الى فشل الاخلاق المعيارية الكلاسيكية. هذه الاسباب يمكننا ان نجعلها في ثلاثة اسباب رئيسة: السبب الاول يتعلق بالانطولوجيا التي تقوم عليها الاخلاق المعيارية الكلاسيكية. والسبب الثاني ابستمولوجي، ويتعلق بصورة خاصة بافتراض الذين اشتغلوا بالاخلاق المعيارية في الماضي، ليس فقط وجود قيم موضوعية كامنة، بل وايضا امكان معرفتنا لما هي هذه القيم الكامنة. اما السبب الثالث فإنه يتعلق بالطابع المطلق للاخلاق المعيارية الكلاسيكية.

لقد اتاحت لنا الفرصة في السابق لان نبين خطأ الموقف الانطولوجي الذي تقوم عليه الاخلاق المعيارية الكلاسيكية. هذا الموقف، كما رأينا، يقضي بتشخيص القيم، اي بالنظر اليها على انها كامنة في الواقع الموضوعي. وقد رأينا ان هذا الموقف الانطولوجي الذي ينتهي بتشخيص القيم مرفوض، لانه مجرد القيم من ماهيتها، اي بعدها المعياري. كذلك تناولنا باسهاب سابقا البعد الابستمولوجي للاخلاق المعيارية الكلاسيكية الذي يفرز الادعاء القائل ان القيم الموضوعية الكامنة هي موضوعات قابلة للمعرفة. فقد تناولنا بالتفصيل بهذا الصدد الاحتمالات المختلفة المقترحة لغرض معرفة القيم الموضوعية الكامنة، على افتراض ان وجودها حقيقة، وهي الخدس والعقل والملاحظة التجريبية، ورأينا انه ليس بينها ما يحقق الغرض المنشود.

لنأخذ الآن الطابع المطلق للاخلاق المعيارية السابقة، لاننا لم يسبق ان تعرضنا له بأي تفصيل. لنحاول، اولاً، ان نفهم ما هو المقصود بقولنا ان للاخلاق المعيارية السابقة طابعاً مطلقاً. في معالجتنا للاخلاق المعيارية في الفصول السابقة، رأينا أنها، في جانبها الغائي والديونطولوجي، على حد سواء، تفترض وجود معيار واحد نهائي للاخلاق يمكن بواسطته ان نجيب، من حيث المبدأ، عن كل الاسئلة الخلقية التي تواجهنا او قد تواجهنا. هذا المعيار لا يرتبط، في نظر المشتغلين بالاخلاق المعيارية الكلاسيكية، بظروف الانسان الزمانية والمكانية (ظروفه الثقافية والتاريخية والبيئية وما الى هنالك). انه لا يتبدل بتبدلها ولا يتطور بتطورها. فهو يتخطى هذه الظروف ويتخطى الفروقات الثقافية وغير الثقافية بين البشر ويصلح لكل زمان ومكان. انه معيار مطلق، اذاً، بمعنى ان صحته لا تعتمد على وجود الانسان في ظروف معينة، ثقافية او غير ثقافية. انه صحيح، بغض النظر عن ظروف البشر التاريخية، بغض النظر عن مرتبتهم الثقافية، بغض النظر عن المجتمع الذي ينتمون اليه، وحتى بغض النظر عن موقفهم من هذا المعيار.

ان الطابع المطلق للاخلاق المعيارية السابقة يرتبط، لا شك، باعتقاد المشتغلين فيها بوجود خير أسمى، كالسعادة في نظرية المنفعة او الارادة الطيبة في نظرية كंट الديونطولوجية. فاذا نظرنا، مثلاً، الى السعادة ليس فقط على انها ذات قيمة موضوعية كامنة، بل وايضاً على انها وحدها ذات قيمة موضوعية كامنة، اذن لا يبقى امامنا سوى ان نسلم بأن السعادة، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية للبشر، هي ما يجب ان نسعى اليه لذاته وفقط لذاته وان كل ما عداها لا قيمة له الا بمقدار ما يساهم في تحقيق السعادة. ما نفترضه في حالة كهذه هو ان قيمة السعادة مطلقة، بمعنى انها لا ترتبط بأي من ظروفنا الزمانية والمكانية. انها ما ينبغي ان نحققه لذاته، كائنه ما كانت الظروف الثقافية وغير الثقافية التي نجد انفسنا فيها. من هنا يتضح ان القول بوجود قيم خلقية موضوعية كامنة والقول بوجود مبدأ او معيار مطلق للاخلاق هما، في حقيقة الامر، شيء واحد من وجهة نظر المشتغلين بالاخلاق المعيارية السابقين. اذن ان الطابع المطلق للاخلاق المعيارية السابقة يقوم على انطولوجيتها في المقام الاول.

اننا نرفض هذا الطابع المطلق للاخلاق المعيارية السابقة، مثلما نرفض الافتراضات الانطولوجية والابستمولوجية التي تنطوي عليها. وسنوضح من خلال هذا الفصل الاسباب التي نجدها مسوغة بصورة كافية لرفض هذا الطابع المطلق

للاخلاق المعيارية. ولكن لا بد، قبل الولوج في الامر الاخير، من مواجهة التساؤل التالي: كيف يمكن ان تقوم لاي اخلاق معيارية قائمة في ضوء الشكوك التي اثرناها حول الجوانب الانطولوجية والابستمولوجية للاخلاق المعيارية الكلاسيكية وكذلك حول افتراضها وجود معيار مطلق للاخلاق. فاذا رفضنا، بناء على الموقف الذي نتبناه، الاتجاه نحو تشييء القيم ونفيها، بالتالي، امكان وجود معرفة لقيم موضوعية كامنة وامكان وجود معيار واحد مطلق للاخلاق، فهل يمكننا بعد كل هذا ان نتجنب تبني نظرة ذاتانية او نسبية في الاخلاق؟ واذا كان الجواب بالايجاب، فماذا يمكن ان تكون النتيجة الاخيرة لذلك سوى العودة الى اللادرية الاخلاقية التي يشكل دحضها الغرض الاساسي لهذا الكتاب؟ بمعنى آخر، هل يمكن قيام اخلاق معيارية كالتي نحتاج الى اقامتها للرد على اللادري في الاخلاق وتحقيق الغرض الاساسي لهذا الكتاب، بدون الافتراضات الانطولوجية والابستمولوجية للاخلاق المعيارية السابقة وبدون الحفاظ على طابعها المطلق؟ لن اتردد هنا بأن اجيب بالايجاب عن السؤال الاخير.

حتى نفهم جيدا الاسباب التي تدعوني الى الاجابة بالايجاب عن السؤال الاخير، لنحاول، اولاً، ان نفهم ما الذي نففيه وما الذي لا نففيه على وجه التحديد عندما ننفي امكانية تشييء القيم وامكان وجود معرفة لقيم موضوعية كامنة وامكان وجود معيار مطلق للاخلاق. لنبدأ بمسألة التشييء. فكما حاولنا ان نبين سابقاً في هذا الكتاب، فإن رفضنا تشييء القيم هو بمثابة رفض للواقعية الاخلاقية، وبمثابة فصل للاخلاق عن الانطولوجيا، اي انطولوجيا. بمعنى آخر، اننا في رفضنا لتشييء القيم انما نحاول ان نؤكد ان كون فعل ما الزامياً أو غير الزامى، مستحسناً أو غير مستحسن، من الوجهة الخلقية، وان كان امراً يتوقف الى حد ما على طبيعة هذا الفعل (صفاته المجردة) والظروف الموضوعية المحيطة به، الا ان لزومه خلقياً او كونه مستحسناً خلقياً ليس صفة تضاف الى صفات هذا الفعل الاخرى او واقعة من الوقائع الاخرى المرتبطة به. فبا نففيه، اذا، في هذه الحالة هو ان يكون لاي حكم خلقي من نوع "ان القيام بفعل ما ف الزامى خلقياً" او "ان القيام بفعل ما ف مستحسن خلقياً" اي مدلول انطولوجي. فعندما نسند قيمة خلقية لفعل ما او لامر ما، فإننا لا نثبت عن شيء ما في الواقع انه ذو صفات من نوع معين او انه يرتبط باشياء اخرى بعلاقات من نوع معين. فاذا اخذنا فئة القضايا الاثباتية برمتها، فلن نجد بينها قضايا تقييمية من اي نوع، وبالتالي اي قضايا خلقية، لان الاخيرة، في نظرنا، هي فئة فرعية للسابقة. وما

نعنيه هنا بالقضايا الاثباتية، على وجه التحديد، القضايا التي يكون الغرض منها اثبات واقعة ما في العالم الموضوعي، حيث نفهم بالعالم الموضوعي هنا ما يستنفد الواقع برمته.

اذن ما هو واضح حتى الان هو ان نفينا لامتلاك القضايا الخلقية اي مدلول انطولوجي هو بمثابة تأكيد لكون الطابع التقييمي للقضايا الخلقية هو طابعها الجوهري. فالغرض الاساسي من اسنادنا قيمة خلقية لفعل ما ليس وصف العالم الموضوعي، اي اثبات ان شيئا ما حاصل فيه، بل القول ان امرا ما هو ما ينبغي ان يحصل او القول انه من المستحسن حصوله. وشتان ما بين اثباتنا ان امرا ما حصل او حاصل او سيحصل وقولنا انه امر ينبغي ان يحصل او امر حصوله مستحسن. ولكن ان نجرد عملية التقييم الخلقية من اي وظيفة انطولوجية بعامل تجريدها من اي وظيفة اثباتية لا يعني تجريدها من اي اساس موضوعي وعقلاني. يجب ألا نخلط هنا بين كون قضية لا تثبت شيئا في العالم الموضوعي وكونها بدون اساس موضوعي او عقلاني. فإن عدم كونها تثبت شيئا في العالم الموضوعي يعني طبعا انها ليست قضية موضوعية، اذا كان المقصود بالقضية الموضوعية قضية ذات دلالة موضوعية، اي تدل على شيء ما في العالم الموضوعي. ولكن هذا لا يعني انها ليست موضوعية بمعنى انها تفتقر الى اي اساس موضوعي، اي انها تعبير انفعالي عن ذات المتكلم وليس لها سوى دلالة ذاتية^(١). فالقضايا الرياضية ايضا ليست ذات دلالة موضوعية بالمعنى الذي يعيننا هنا، لانها لا تثبت شيئا عن العالم الموضوعي، ولكنها حتما ليست ذات دلالة ذاتية او مجرد اشياء قضايا لا اساس عقلاني لها.

لا نقصد ان نقول هنا ان هناك تشابها بين القضايا الخلقية والرياضية كالذي افترض وجوده بعض الفلاسفة العقليين الذين اعتقدوا ان المعرفة الخلقية معرفة قبلية وان الاخلاق، لهذا السبب، تشكل نسقا استنباطيا له مصادراته وبديهياته ومبرهناته، مثل اي نسق رياضي. اننا نقصد ان نقول فقط انه لا توجد علاقة ضرورية بين كون قضية ليست موضوعية بمعنى انها لا تشير الى العالم الموضوعي ولا تثبت اي شيء فيه وكونها ذات دلالة ذاتية، ليس الا، وتفتقر الى

(١) لقد عاجلنا في فصل سابق الذاتية في الاخلاق من جميع جوانبها ودحضناها. انظر الفصل الثالث.

اي اساس عقلائي. فلو سلمنا بأن العلاقة بين الامرين علاقة ضرورية، لكان علينا ان نستنتج شيئا خارقا من هذا التسليم، الا وهو ان القضايا الرياضية ليست سوى ذات دلالة ذاتية وتفقر، بالتالي، الى اي اساس عقلائي.

ولكن اذا لم تكن القضايا الخلقية ذات مدلول موضوعي، وبالتالي، واقعي ولا ذات مدلول صوري، فإنها يجب ان تُستبعد، اذا، من فئة القضايا التركيبية ومن فئة القضايا التحليلية. ولكن - قد يتساءل بعض الفلاسفة هنا - كيف يمكننا في هذه الحالة ان نسوِّغ النظر اليها على انها اكثر من اشباه قضايا؟ واذا لم يكن بالامكان حسابها اكثر من اشباه قضايا، فكيف يمكننا، في هذه الحالة، الرد على اللأدرى في الاخلاق؟ فاذا لم توجد قضايا حقيقية او اصيلة في الاخلاق، فلا يمكن، اذا، حتى نظريا، ان يوجد موضوع للمعرفة الخلقية المزعومة. ان تساؤلات كهذه هي ما نتوقع ان يواجهها به التجريبي المنطقي الذي، كما رأينا في مكان آخر من هذا الكتاب، يقصر القضايا على نوعين، النوع التركيبي والنوع التحليلي، اي النوع الذي يمكن التحقق من صدقه بعديا (عن طريق الملاحظة التجريبية). والنوع الذي تكون معرفتنا لصدقه قبلية (أي مستقلة عن الملاحظة التجريبية) من الواضح هنا ان قصر القضايا على هذين النوعين يعني، بالضرورة، ان مفهوم المعرفة الخلقية مفهوم خال من اي دلالة الا اذا كانت القضايا الخلقية اما تركيبية او تحليلية.

لن نناقش التجريبي المنطقي هنا في اصراره على استبعاد القضايا الخلقية من فئة القضايا التركيبية وفئة القضايا التحليلية. فقد صار واضحا من نقدنا الاخلاق المعيارية، الغائية والديونطولوجية، في فصول سابقة من هذا الكتاب اننا نصر تماما على ما يصر عليه التجريبي المنطقي بهذا الخصوص. ان هذا واضح من رفضنا للمقاربة التجريبية في الاخلاق المثلة بالطبائعية الاخلاقية وكذلك من رفضنا للمقاربة قبلية المثلة بالموقف اللاطبائعي. ولكننا لا نجد في هذا الاصرار ما يسوِّغ الاعتقاد بأن ما نقوله على مستوى خلقي هو شأن غير عقلائي او لا يقوم على اساس موضوعي. فان نقول انه عقلائي او نخضع لمعايير العقلانية او يقوم على اساس موضوعي هو ان نقول ان هناك طريقة عقلانية، وبالتالي موضوعية، يمكن بواسطتها ان نصل الى قرارات خلقية وان نبين ما اذا كان حكم خلقي ما حكما مقبولا او مرفوضا. المسألة الاساسية، اذا، كما سنحاول ان نبين في الفصل المقبل، ليست كما يهيم لنا التجريبي المنطقي ما اذا كانت احكامنا الخلقية تدخل ضمن فئة الاحكام التجريبية او ضمن فئة الاحكام الضرورية، بل ما اذا كان

هناك منهج عقلي مناسب، وبالتالي منهج موضوعي يسمح لنا بالوصول الى قرارات عقلانية بخصوص ما هو مقبول من بين هذه الاحكام وما هو مرفوض، ما هو مسبوغ وما هو غير مسبوغ، ما هو قريب من ان يكون مصيبا وما هو بعيد عن الصواب. هنا لا نفترض ما يفترضه التجريبي المنطقي من ان الطرق العقلانية في البحث والاستقصاء والتسوية والاثبات والبرهان مستفدة في الطرق التجريبية - الاستقرائية والطرق الرياضية - الاستنباطية^(٢). ولكن لن يتضح حتى الفصل المقبل ما الذي ينطوي عليه على وجه التحديد اقتراضنا هذا.

ان المسألة الاساسية هنا هي ما اذا كان بالامكان تزويد الاخلاق بأساس عقلي. ومن الضروري هنا ان نوضح ان هذه المسألة قد عولجت في أغلب الحالات من منظور ابستمائي، وليس من منظور عملي^(٣). ان هذا ما يفسر في الواقع هذا الاهتمام البالغ الذي نجده، على المستوى الميتا - اخلاقي في الفلسفة المعاصرة، باللغة الاخلاقية. ان جي. أي. مور، مثلاً، ذهب الى حد القول "ان السؤال الاكثر اساسية في كل الاخلاق هو كيف نعرف لفظة خير"^(٤). وتشارلز ستيفنسون ابتداء كتابه المشهور *Ethics and Language* بقوله ان الهدف الاساسي لكتابه "هو توضيح معنى الحدود الاخلاقية مثل "خير" و"حق" و"عادل"..."^(٥). ان هذا الاهتمام بلغة الاخلاق وبتحليل المحمولات الاخلاقية الاساسية نجده ايضا لدى ر. م. هير وفيلبا فوت وريتشارد براندت^(٦). اننا، في الواقع، بالكاد نجد فيلسوفا له اهميته في حقل الاخلاق، منذ نشر مور لكتابه *Principia Ethica* وحتى اواخر الستينات لم يتصد لاسئلة تتعلق بلغة الاخلاق وبكيفية تحليل المحمولات الخلقية.

ان هذا الاهتمام بلغة الاخلاق وما يعنيه من سيطرة للمقاربة السيماطيقية على فلسفة الاخلاق يعود الى سيطرة النموذج الابستمائي في التسوية. التسوية،

(٢) أنظر حول هذه المسألة:

R. M. Hare, "Ontology in Ethics", in Ted Honderich (ed.) *Morality and Objectivity*, Routledge and Kegan Paul, 1985, pp. 39 - 53; R. M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford, 1981, chap. 12.

David Copp and David Zimmerman (eds.) *Morality, Reason and Truth*, Rowman and Allanheld Publishers, 1985, pp. 3 - 8. (٣)

G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, p. 5. (٤)

C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale, 1944, p. 1 (٥)

R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, 1952, Philippa Foot, *Moral Theories*, Oxford, 1967, R. Brandt *Ethical Theory*, Op. cit. (٦)

من الزاوية الاستمائية، هو تسويغ لاعتقاد ما او نظرية ما. اذن، حتى نسوغ في الاخلاق، او حتى يكون بإمكاننا ان نسوغ، ينبغي ان توجد اعتقادات وقضايا خلقية. وان وجدت اعتقادات وقضايا كهذه، لا يعود هناك حائل يحول بيننا وبين اخضاع الاخلاق لمستلزمات نظرية المعرفة العامة. ولكن من الواضح هنا ان السؤال: هل توجد اعتقادات وقضايا خلقية؟ هو سؤال سيانطقي في المقام الاول. انه سؤال حول ما اذا كانت الجمل الاخلاقية تعبر عن اعتقادات او قضايا من اي نوع. ولذلك فهو سؤال عما نعينه عندما نقول شيئا مثل "امستحسن خلقيا" او "اخير" او "واجب"، وما اشبه ذلك. ان المسألة الاساسية هنا، من المنظور الاستمائي في التسويغ، هي ان فهم النتائج الانطولوجية المترتبة على استعمالنا لغة الاخلاق، على افتراض وجود نتائج كهذه، هو شرط ضروري لتكوين ابستمولوجيا اخلاقية. ولكن هل يمكننا ان نعالج الشأن الانطولوجي في الاخلاق الا ضمن اطار سيانطيقا الاخلاق؟ طبعاً لا. من هنا يتضح كيف يصبح الشأن السيانطقي ذا اهمية كبرى للشأن الابستمولوجي.

ان النموذج الاستمائي في التسويغ الذي امتدت سيطرته الى النظريات الميتا - اخلاقية العرفانية واللاعرفانية (Cognitivist - Non - Cognitivist) على حد سواء ليس، لحسن حظنا، امراً لا مفر منه. فإننا ابتدأنا نخرج مؤخرًا من تحت تأثير المقاربة الاستمائية لمشكلة التسويغ في الاخلاق ونتجه نحو تبني المقاربة العملية. فإننا نجد اليوم بين الفلاسفة المعاصرين المشتغلين في فلسفة الاخلاق عددا كبيرا منهم يعترف بوجود مسوغات غير ابستمولوجية، كمسوغات الافعال والرغبات، مثلاً. ولقد صار امراً متعارفاً عليه بين هؤلاء الفلاسفة ان هناك تمييزاً جوهرياً بين العقل النظري والعقل العملي. اننا، بمعنى آخر، نجد عودة الى كنط وعزوفاً عن ديفيد هيوم والتجريبية المنطقية^(٧). وفي هذه العودة الى كنط عودة الى الاعتقاد بأن القضايا ابستمولوجية لا تجد مكانها الا ضمن اطار نظرية العقل النظري، حيث

(٧) من الفلاسفة المعاصرين الذين يأخذون بالتمييز بين العقل النظري والعقل العملي ويعتبرون الاخلاق قائمة على الاخير جون رولز وكورت باير وديفيد جوثيه. أنظر:

J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures, 1980."

"The Journal of Philosophy", 77, pp. 515 - 572; K. Baier, *The Moral Point of View*, Cornell, 1965; D. Gauthier, "Morality and Advantage". *The Philosophical Review*, 1967, pp. 460 - 475.

نجد أنه من المناسب ان نطرح اسئلة حول ما الذي يشكل دليلا جيدا او قويا على صحة اعتقاد ما. ولكن اذا افترضنا ان موضوع التسويغ العقلي هو فعل ما قمنا به او غاية ما اخترنا تحقيقها او نمط حياتي معين تبينناه، فعندها لا تكون مشكلتنا، في المقام الاول، مشكلة أبستمولوجية. فإننا لا نكون مدعويين، في هذه الحالة، الى ان نبين ما اذا كان في حوزتنا دليل جيد او قوي على ان ما قمنا به من افعال او ما اخترناه او تبينناه من غايات او انماط حياتية هو الامر الصحيح. فمفهوم الدليل لا يبدو انه قابل للتطبيق الا في الحالات التي نكون مدعويين فيها لان نعرف ما اذا كان في حوزتنا ما يسوغ اعتقادنا بأن امرا حصل او سيحصل او محتمل الحصول. ولكن عندما يكون موضوع التسويغ فعلا من الافعال او اختيارا من الاختيارات، فإن ما نريد ان نعرفه هو ما اذا كان ما حصل (اي، اذا كان ما فعلناه او اخترناه) هو الشيء المناسب. وما هو مناسب او غير مناسب في هذه الحالة هو كذلك من منظور عملي، وليس من منظور نظري.

اذا نظرنا الى الاخلاق على انها منظومة من القواعد والمعايير المتعلقة بالسلوك، فإننا، لا شك، نجعل مشكلة تسويغ الاخلاق عقليا مشكلة تنشأ على مستوى العقل العملي، لا العقل النظري. فإن الاخلاق، كما يُنظر اليها في هذه الحالة، ذات وظيفة معينة - وظيفة اجتماعية على وجه التحديد. ولذلك فالسؤال المتعلق بما اذا كان ثمة مسوغ عقلي للقواعد والمعايير الاخلاقية هو، في الواقع، سؤال عما اذا كان ضبط سلوك البشر بواسطة هذه القواعد والمعايير هو الشيء المناسب لقيام الاخلاق بوظيفتها الاجتماعية. فمن الواضح هنا ان وجود مسوغ عقلي او موضوعي لتبني منظومة معينة من القواعد والمعايير الاخلاقية أمر مستقل كليا عن اي افتراض انطولوجي كالذي تنطوي عليه النظرية الواقعية الخلقية. فان نعرف، مثلا، ان هناك مسوغا عقليا موضوعيا لتبني القاعدة "لا يجوز حرمان الاكثرية مما هو ضروري لتنعم الاقلية بما هو كماله" ليس أمرا يستوجب منا ان نعرف ان هناك دليلا قويا على ان هناك تطابقا، بمعنى ما، بين ما تقوله القاعدة الاخيرة وما هو حاصل في الواقع. فما هو مطلوب منا هو ان نبين ان هناك اعتبارات خلقية تستلزم تبني هذه القاعدة. بمعنى آخر، ما هو مطلوب منا هو ان نبين اننا اذا نظرنا الى الامور من منظور خلقي - اي منظور الوظيفة الاجتماعية الاساسية للاخلاق - فإننا سنكتشف ان قاعدة كالتى ذكرناها هي قاعدة يتعارض عدم تبنيها لها مع قيام الاخلاق بوظيفتها الاجتماعية الاساسية.

لا يجوز ان يستنتج القارئ مما سبق ان التسويغ العقلي للاخلاق امر

مستقل بصورة مطلقة عن نتائج العقل النظري. فإن كون منظومة من القواعد والمعايير هي الانسب لغرض قيام الاخلاق بوظيفتها الجوهرية امر لا يمكن فصله عن طبيعة البشر الاجتماعية والنفسية ولا حتى عن ظروفهم التاريخية ومستواهم التطوري وطبيعة القاعدة المادية للمجتمع الذي ينتمون اليه. بمعنى آخر، لا يمكننا ان نعرف ما هي منظومة القواعد والمعايير التي ينبغي ان نتبناها لتقوم الاخلاق بوظيفتها الاجتماعية بمعزل عن معرفتنا لواقع البشر، واقعهم النفسي - الاجتماعي - التاريخي - الاقتصادي. والمعرفة الاخيرة، لا شك، معرفة نظرية، وليست معرفة عملية: انها معرفة علمية يفترض ان ينتجها العقل النظري، لا العقل العملي.

في محاولتنا، اذآ، ايجاد مسوغ عقلي لتبني منظومة معينة من القواعد والمعايير على انها الانسب لغرض قيام الاخلاق بوظيفتها الاجتماعية، ينبغي ان نجيب اجابة شافية عن السؤال التالي: هل يشكل تبنيها لهذه المنظومة من القواعد والمعايير، في ظل الشروط الاجتماعية - النفسية - التاريخية التي نجد انفسنا فيها، افضل وسيلة لتحقيق الوظيفة الاجتماعية للاخلاق؟ من الواضح هنا ان الجواب عن السؤال الاخير يستوجب تعاون العقل النظري مع العقل العملي. فلاننا هنا لسنا مدعويين فقط لان نعرف ما هي المبادئ العملية التي يجب ان نسترشد بها في محاولتنا الوصول الى قرار بخصوص ما نتبناه من قواعد خلقية. ان معرفة كالاخيرة، لا شك، حاسمة هنا. بيد انها لا يمكن ان تستغني عن المعرفة التي يمكن ان تزودنا بها العلوم الاجتماعية عن واقع البشر الذين يعنيه هم بالذات، لا سواهم، القرار بتبني منظومة ما من القواعد الخلقية، لا منظومة سواها.

ان المسألة لا تقف عند هذا الحد. فبالاضافة الى المعرفة النظرية التي تزودنا بها العلوم الاجتماعية، بخاصة، فإننا نحتاج الى شيء من المعرفة الفلسفية. فمن الملاحظ هنا اننا نفترض ان الاخلاق ذات طبيعة معينة وان هناك اعتبارات خاصة بالاخلاق، اي تنبع من المنظور الخلقى. لا شك طبعا ان للمعرفة الانثروبولوجية اهميتها في القاء بعض الضوء على الطبيعة الاجتماعية للاخلاق وفي الكشف عن الاغراض الاجتماعية للنشاط الخلقى. ولكن لا غنى عن التحليل الفلسفي هنا للكشف عن الطبيعة الجوهرية للاخلاق، اي عن السمات التي تميزها بصورة اساسية عن النشاطات الاخرى. ان التحليل الفلسفي يكتسب اهميته بصورة خاصة بالنسبة لمسألة استقصاء الشروط الضرورية لكون اعتبارات ما اعتبارات خلقية، وليست من نوع آخر.

ان للفلسفة دورها ايضا على مستوى آخر. فالجدير بالملاحظة هنا ان مفهوم

التسوية العقلية بالمعنى الذي نعتقد انه يناسب الطبيعة العملية للنشاط الخلقي يشير شتى النقاط الخلافية. ان السؤال: ما هو العقل العملي وما هي مبادئه ومعايره؟ لا يحظى بنفس الجواب لدى جميع الفلاسفة. ان بين الفلاسفة (كورت باير، مثلاً)، من يعتقد ان مبادئ العقل العملي تشتمل على المبادئ الاساسية للاخلاق، بينما نجد فلاسفة آخرين لا يأخذون بوجهة النظر هذه^(٨). ولا شك ان من يأخذ بوجهة النظر هذه، سيصل الى النتيجة بأن الموقف اللاأخلاقي مخالف للعقل بالضرورة. فاذا كانت المبادئ الاخلاقية الاساسية هي من مبادئ العقل او من المبادئ الموجهة للعقل، اذن فإن الموقف اللاأخلاقي، لانه مخالف للمبادئ الاخلاقية، مخالف للعقل. اما الذين لا يأخذون بوجهة النظر هذه حول طبيعة مبادئ الاخلاق، فإنهم لن يجدوا مسوغاً للقول ان مخالفة اي مبدأ من مبادئ الاخلاق هي بالضرورة، مخالفة لمبادئ العقل^(٩).

ان خلافات الفلاسفة حول مفهوم العقل العملي، كما سيتضح معنا فيما بعد، لا تقف عند هذا الحد. ولكن ليس غرضنا هنا ان نخوض في هذه الخلافات بالتفصيل، بل ان نلفت انتباه القارئ الى الدور الذي يمكن ان تؤديه الفلسفة في سيروية التسوية الخلقي. فإن دور الفلسفة، كما هو واضح من شرحنا السابق، مزدوج. فلإنها مدعوة، من جهة، للكشف عن طبيعة الاخلاق وعن الشروط الضرورية لكون اعتبارات ما هي اعتبارات خلقية، وليست اعتبارات من نوع آخر. وهي مدعوة، من جهة ثانية، لأن تبين ما هي شروط العقلانية وكيف يختلف العقل العملي عن العقل النظري وما هي المبادئ والمعايير الخاصة بكل منها. فإن للفلسفة هذا الدور المزدوج، في هذه الحالة، لسببين: اولاً، ان المسائل المتعلقة بطبيعة الاخلاق وبطبيعة العقل ما زالت مسائل خلافية الى حد كبير، وهي، لا شك، مسائل في صميم الفلسفة. ثانياً، ان السؤال المتعلق بما اذا كان بالامكان تزويد الاخلاق بأساس عقلي او بأساس يجعلها قابلة للتسوية العقلية هو سؤال تستوجب معالجته تحقيق الوضوح بخصوص طبيعة الاخلاق وطبيعة العقل.

(٨) أنظر:

Kurt Baier, "Rationality, Reason and the Good": in Copp and Zimmerman (eds.), Op. cit., p. 193 - 211.

(٩) أنظر، نفس المصدر السابق، ص ص ٢١٢ - ٢٢٧.

لنفترض الآن اننا وصلنا الى وضوح بخصوص طبيعة الاخلاق وما يعنيه التصرف من منظور خلقي او وفق اعتبارات خلقية. ولنفترض ايضا ان ما اوصلنا اليه فهمنا هذا هو ان طبيعة الاخلاق لا تسمح سوى بتطبيق معايير العقل العملي لغرض التسويغ الخلقي وأننا نعرف ما هي هذه المعايير وكيف نطبقها. بعد هذا، ما هو مطلوب منا، على وجه التحديد، لغرض التسويغ العقلي في الاخلاق؟ ان هناك ثلاثة امور مطلوبة منا. اولاً، ينبغي ان نبين ان العقل العملي يقتضي منا اللجوء الى الاعتبارات الخلقية، في الحالات التي يكون مناسباً فيها اللجوء الى هكذا اعتبارات وان نعطيها مركز الصدارة. وهذا يعني ان نبين ان هناك جواباً مقنعاً، من منظور العقل العملي، عن السؤال: لماذا ينبغي ان نكون نحن خلقيين او ان نعمل في الحالات المعنية بما تقتضيه الاعتبارات الخلقية؟ هنا لا نكون معينين بتسويغ منظومة محددة من المبادئ والقواعد الخلقية. فالسؤال الاساسي، في هذه الحالة، يمكن وضعه على النحو التالي: بغض النظر عن المضمون المحدد للاخلاق او الذي ينبغي ان يكون للاخلاق، لماذا الاخلاق؟ بمعنى آخر، اذا اخذنا السمات الجوهرية التي يجب ان تكون لاعتبارات ما حتى تكون من النوع الخلقي على انها تلخص في س، فالسؤال الذي يعيننا، في هذه الحالة، هو: هل يستوجب العقل العملي ان نأخذ بالاعتبارات التي تتسم بـ س في كل الحالات التي يكون مناسباً فيها اللجوء الى اعتبارات كهذه؟

واضح من كلامنا السابق ان الإشارة الى س هي إشارة الى تلك السمات التي يتم بموجبها الفصل بين الاعتبارات التي هي من نوع خلقي والاعتبارات التي هي من نوع آخر، كالاقتبارات القائمة على المصلحة الشخصية، مثلاً. ان س، اذا، هي ما ينبغي ان تتسم به قاعدة ما حتى تكون قاعدة من النوع الخلقي، ولكن اتسام قاعدة بـ س، كاثنة ما كانت، لا يقرر المضمون المحدد لهذه القاعدة. ولذلك اذا توصلنا الى جواب مقنع، من منظور العقل العملي، عن السؤال: لماذا يجب التقيد بالقواعد التي تتسم بـ س؟ فإن هذا لن يشكل تسويغاً لقواعد لها مضمون معين، بدل مضمون آخر، انه سيشكل فقط تسويغاً للقواعد الخلقية بما هي قواعد خلقية، وليس قواعد من نوع آخر.

المرحلة الثانية في التسويغ الخلقي هي التي تستلزم تسويغ نظرية من النظريات الاخلاقية واطهار تفوقها على النظريات المنافسة. ففي المرحلة الاولى، كما هو واضح من شرحنا السابق، نتناول الشروط العامة، الصورية والمادية، لا المحتوى الجوهرية المحدد، للقواعد الخلقية. واذا اقتضت عملية التسويغ الخلقي

على تسويغ قواعد معينة على اساس انها فقط على اساس انها قواعد تتوافر فيها الشروط المعنية، فإن هذا لن يقربنا قيد أمثلة من الاجابة عن السؤال الاساس في الاخلاق: ما الذي ينبغي ان نفعله في وضع معطى؟ فان أعرف ما معنى ان اتصرف من منظور خلقي، لا منظور شخصي، مثلاً، هو ان اعرف ما معنى ان يخضع تصرفي لاعتبارات من النوع الخلقي. فقد نكتشف، مثلاً، ان خضوع تصرفي لاعتبارات من النوع الخلقي يعني ان القاعدة التي يصدر عنها هذا التصرف هي لخير الجميع بالتساوي او انها قاعدة لا تسوغ معاملة سواي على نحو لا ارضاه لنفسي. ان نكتشف ان خضوع تصرفي لاعتبارات من النوع الخلقي يعني شيئاً كالذي ذكرناه هو ان نكتشف الشروط الصورية والمادية العامة، لا المحتوى الجوهرية، للاعتبارات الخلقية. فان اعرف ان كون قاعدة من النوع الخلقي يعني انها لخير الجميع بالتساوي هو ان اعرف شيئاً عن سمات هذه القاعدة الجوهرية، لا مضمونها المحدد. فالسؤال يظل مفتوحاً هنا بخصوص ما يعنيه على وجه التحديد كونها لخير الجميع بالتساوي. هل نفهم الخير هنا كما يفهمه مل أم كما يفهمه مور؟ بمعنى آخر، ما هو معيار الخير؟ ولمعالجة اسئلة كهذه، ينبغي ان ننخرط في بحث نظري في طبيعة الخير يكون للاعتبارات الميتا - اخلاقية دورها البارز فيه. هنا ندخل مملكة النظريات الاخلاقية المتنافسة، النظريات المعيارية والميتا - اخلاقية على حد سواء. والتسويغ يعني، في هذه الحالة، تسويغ نظرية من هذه النظريات المتنافسة واطهار تفوقها على سواها.

ان امتلاكنا نظرية خلقية ما في طبيعة الخير والالزام ومعاييرها شرط لا غنى عنه لاضفاء مضمون محدد على قواعدنا الخلقية. فإذا كنا في المرحلة الاولى للتسويغ الخلقي نحاول الاجابة عن السؤال، لماذا الاخلاق، فإننا في المرحلة الثانية نحاول الاجابة عن السؤال، لماذا اخلاق المنفعة او لماذا اخلاق التحقيق الذاتي او لماذا اخلاق الحرية او لماذا اخلاق الواجب؟ فالمرحلة الثانية للتسويغ هي المرحلة التي نحاول فيها ان نبين ما هي المعايير او المبادئ التي يقتضي العقل العملي ان تلجأ اليها لغرض التمييز بين الخير والشر، بين الحق والباطل، بين الواجب واللاواجب. فإن المضمون المحدد لاي قاعدة من قواعدنا الخلقية يتوقف على المعيار او المبدأ الخلقي الذي نأخذ به. فلو اخذنا بمبدأ المنفعة، فإن القواعد التي ستخضع لها أفعالنا واختياراتنا، في هذه الحالة، لن يكون لها نفس المضمون الذي سيكون للقواعد التي تجد مسوغها النهائي في مبدأ غير مبدأ المنفعة. ولكن مسألة الاخذ بمبدأ او معيار خلقي، دون سواه، ليست مسألة اختيار عشوائي،

بل مسألة يفترض ان تقوم على قرار عقلائي. ولكن يجب ان نأخذ في الاعتبار ان المعيار او المبدأ الذي نأخذ به، انما نأخذ به بوصفه جزءا من نظرية اخلاقية معينة، معيارية او ميتا - اخلاقية، او يندمج فيها الشأن المعياري بالشأن الميتا - اخلاقي. اذن، من الواضح ان المرحلة الثانية للتسوية تتضمن ايجاد اساس عقلائي للمفاضلة بين النظريات الاخلاقية المختلفة.

من الملاحظ هنا ان النظرية الاخلاقية هي، في المقام الاول، نظرية في التسوية الاخلاقية. بمعنى آخر، انها نظرية تقدم لنا طريقة معينة في تسوية الاحكام والمواقف والسياسات الخلقية. واذا اخذنا هذا في الاعتبار، يتضح عندها ان المرحلة الثانية في التسوية تتضمن، في المقام الاول، محاولة لايجاد اساس عقلي لاختيار طريقة معينة في التسوية الخلقية، دون سواها. ولذلك فإن السؤال الرئيس هنا يجب ان يؤخذ على انه سؤال عن النظرية التي يقتضي العقل العملي تبنيها بوصفها الطريقة الفضلى في التسوية الخلقية. ولكن يمكن رد هذا السؤال الى السؤال الآتي: كيف ينبغي ان نقيم احكامنا ومواقفنا وسياساتنا الخلقية لغرض الوصول الى وضع يسمح لنا بأن نميز بين ما هو مسوغ عقليا وما هو غير مسوغ عقليا؟ واضح هنا ان الاجوبة تختلف باختلاف النظريات الاخلاقية، لأن كل نظرية من هذه النظريات تزودنا بمعيار للتسوية الخلقية غير المعيار الذي تزودنا به نظرية اخرى. من هنا يصير الجواب عن السؤال الاخير، بالضرورة، جوابا عن السؤال، ما هي النظرية الاخلاقية التي يقتضي العقل العملي بتبنيها؟

في المرحلتين الاولى والثانية للتسوية العقلية للاخلاق، فإن ما هو مهم لنا هو تسوية الاخلاق بما هي (كما في المرحلة الاولى) وتسوية اخلاق معينة ذات مضمون محدد (كما في المرحلة الثانية) من منظور اجتماعي، لا منظور فردي. ان التسوية العقلية للاخلاق في المرحلتين الاولتين يشكل اجابة عن السؤال، لماذا ينبغي ان نختار نحن الاخلاق على اللاأخلاق وان نختار اخلاقا معينة، لا سواها؟ ولكن الاجابة عن السؤال الاخير ليست، بالضرورة، اجابة عن السؤال، لماذا ينبغي ان نختار اخلاقا معينة على اللاأخلاق؟ فقد اجد، مثلا، اسبابا عقلية تسوغ، للمجتمع بأكمله، اختيار الاخلاق على اللاأخلاق، ولكن هذا لا يعني ان هذه الاسباب ذاتها تسوغ لي انا اختيارا مماثلا لحياتي. فقد اجد مسوغا عقليا للقول ان المجتمع مصيب في حظه على التصرف وفق ما تمليه الاعتبارات الخلقية وعلى اعطاء الاعتبارات الخلقية مكان الصدارة في حياته. ولكن كائنا ما

كان هذا المسوغ العقلي، فإنه ليس كافياً وحده لحفزي على التصرف وفق ما تمليه الاعتبارات الخلقية وعلى اعطاء هذه الاعتبارات مكان الصدارة في حياتي. لا بد، إذاً، ان نطرح هنا السؤال التالي: ما الذي يحتاج اليه الفرد، بالإضافة الى الاعتبارات العقلية التي نلجأ اليها في المرحلتين الاوليين للتسويغ، حتى يكون لديه المسوغ الكافي لاختيار الاخلاق على السلا - أخلاق؟ وإذا افترضنا انه اهتدى الى هذا الشيء الاضافي الذي يسوغ الاختيار الاخير، فهل هذا يكفي لاختياره التصرف حسبما تقتضيه الاعتبارات الخلقية في كل الحالات التي يكون مدعوا فيها للأخذ بالاعتبارات الخلقية؟ بمعنى آخر، هل تصرف الفرد على نحو عقلائي يملئ عليه في كل الحالات ان يتصرف على نحو خلقي؟ أفليس ممكناً، مثلاً، ان يجد فرد ان تصرفه على نحو عقلائي يقتضي منه على العموم (اي في معظم الحالات) ان يتصرف على نحو خلقي وانه قد توجد، بالتالي، حالات يكون فيها تصرفه على نحو خلقي شأننا لا - عقلائياً^(١٠)؟ وإذا كان الجواب عن السؤال الاخير بالاجاب، أفلا يعني هذا انه لا توجد علاقة ضرورية بين كون واحدنا عقلائياً وتصرفه على نحو خلقي؟

ان الاسئلة الاخيرة تنقلنا الى المرحلة الثالثة لتسويغ الاخلاق، اي تسويغ الاخلاق من منظور الفرد. اننا ننتقل هنا من السؤال، لماذا ينبغي ان نختار نحن الاخلاق على اللاأخلاق، الى السؤال: لماذا ينبغي ان نختار انا الاخلاق على اللاأخلاق لنفسي؟ قد يهيا لبعضهم هنا انه مثلما نفصل بين المنظور الجمعي والمنظور الفردي في معالجتنا للسؤال المتعلق بتسويغ اختيار الاخلاق على اللاأخلاق، لربما كان علينا ان نفصل، بصورة مماثلة، بين هذين المنظورين في

(١٠) ان كورت باير، كما سنبين بالتفصيل في الفصل الاخير من هذا الكتاب، يتبنى الموقف القائل ان التصرف على نحو لا - خلقي لا يتفق مع العقلانية التامة Perfect rationality أنظر:

Kurt Baier, "Rationality, Reason, and the Good," in D. Copp and D. Zimmerman (eds.) *Morality, Reason and Truth*, (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld Publishers, 1985), pp. 202 - 210.

ينتقد كاي نيلسون وجهة النظر هذه، مع اعترافه بأن باير نجح في البرهنة على وجود اساس عقلائي للاخلاق. انظر:

Kai Nielsen, "Must the Immoralist Act Contrary to Reason," in *Ibid.*, pp. 212 -

معالجتنا للسؤال المتعلق بتسوية اختيار أخلاق على أخلاق. بمعنى آخر، لا ينبغي أن تشمل المرحلة الثالثة على محاولة تسوية اختيار أخلاق معينة أو نظرية معينة في الأخلاق من منظور فردي؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فبعد أن نجيب عن السؤال، "لماذا الأخلاق؟" في المرحلة الأولى، ونبين في المرحلة الثانية، لماذا ينبغي أن نتخذ الأخلاق مضمونا محددًا، بدل أي مضمون آخر، نكون في الواقع قد بينا أن تبني قواعد ومعايير معينة هو لخير الجميع وأفضل ضامن لخيرهم. إذن لا يعقل في المرحلة الثالثة أن يكون بين الأسئلة التي نطرحها السؤال: هل من مسوغ عقلي لتبني الفرد في حياته القواعد والمعايير الخلقية المحددة التي وجدنا تسوية عقليا لها في المرحلة الثانية، بدل تبنيه لقواعد ومعايير سواها؟ فإن سؤالاً كهذا يفترض أن منظومة معينة من القواعد والمعايير الخلقية، (أي الأخلاق من حيث هي ذات مضمون معين، بدل مضمون آخر)، قد تكون في مصلحة فرد معين أكثر من منظومة أخرى من هذه القواعد والمعايير. فإن افتراضاً كهذا لا مهرب منه، هذا إذا نظرنا، من جهة، إلى التسوية العقلي، من منظور فردي، على أنه تسوية على أساس المصلحة الشخصية، وإذا افترضنا، من جهة ثانية، أن هناك أكثر من منظومة واحدة من القواعد والمعايير الخلقية. فإذا كانت مصلحة الفرد الشخصية هي الأساس العقلي لاختياراته^(١١)، إذن فحتى يسوغ عقليا اختياره لمنظومة من القواعد والمعايير الخلقية غير التي وجدنا تسوية عقليا لها في المرحلة الثانية فإن عليه أن يبين أن المنظومة السابقة تخدم مصلحته الفردية بصورة أفضل من الأخيرة. ولكن إذا كان التسوية في المرحلة الثانية يعني تسوية تلك المنظومة من القواعد والمعايير التي تكون لخير الجميع بالتساوي، وتضمن بصورة أفضل من أي بديل آخر المصالح المشتركة لأعضاء المجتمع، فإن ما يتضح فوراً هو أنه لا يعقل أن يوجد، من منظور فرد معين، بديل للمنظومة التي وجدنا أن العقل العملي

(١١) أن المفهوم السائد للعقلانية بين الذين يعالجون هذه الأسئلة من فلاسفة الأخلاق هو المفهوم الذي يكون الفرد العقلاني بمقتضاه هو الذي يسعى لتحقيق أكثر ما أمكن من النفع لذاته. انظر:

David Gauthier, "Morality and Advantage", *The Philosophical Review* 76 (1967)
pp. 460 - 475; Bernard Gert, *The Moral Rules* (New York: Harper and Row, 1966);
Kai Nielsen, "why should I be Moral?" in W. K. Frankena and J. T. Granrose,
(eds.) *Introductory Readings in Ethics* (Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice -
Hall: 1974).

يفرض تبنيها في المرحلة الثانية، أي بديل يكون في مصلحته أكثر من المنظومة المعنية. فإن المنظومة التي نسوغ تبنيها في المرحلة الثانية هي المنظومة التي يمكن لكل فرد أن يرى أن تبنيها من قبل المجتمع هو الأفضل له على المدى البعيد.

من الجدير بالملاحظة هنا أن المرحلة الثالثة لا يمكن تجنبها، حتى من قبل الذين يأخذون بالمقاربة الاستثنائية، لا المقاربة العملية في التسويع. وهذا واضح من كون المرحلة الثالثة هي، في حقيقة الأمر، بحث عما يمكن أن يشكل للفرد حافزا عقليا يحفز على الأخذ بالاعتبارات الخلقية وإعطائها مركز الصدارة في حياته. ولذلك فحتى لو سلمنا بوجود قضايا خلقية تعبر عن وقائع خلقية وأن تسويع القضية الخلقية هو شيء مماثل لتسويق القضايا الواقعية، بعامه، فإن وجود مسوغ، من هذا المنظور، لقولنا أن القيام بفعل ما أمر مرغوب خلقيا لا يعني وجود مسوغ لقيام واحدنا بهذا الفعل^(١٢). فإن تسليم واحدنا، مثلا، بأن الجملة "الحاق الأذى بالآخرين أمر غير جائز" تعبر عن حقيقة واقعية لا يعني وحده أن لديه مسوغا عقليا لعدم الحاق الأذى بالآخرين. فإن يرى هذا الشخص أن كون الفعل من نوع معين، وليس من نوع آخر، يتضمن موضوعيا كونه غير جائز لا يعني أن لديه حافزا عقليا لتجنب القيام به. فقد يرى، مثلا، أن ظروفًا معينة وجد نفسه فيها تتيح له أن يحقق خيرا عميما لذاته على المدى البعيد عن طريق قيامه بفعل من النوع المذكور وقد يكون في ذلك مسوغ عقلي كاف لقيامه به. لا يكفي، إذا، أن نقول أن القضية، "أ واجب خلقيا" صادقة خلقيا (تعبر عن واقعة خلقية) حتى نقول أن للفرد مسوغا عقليا للقيام بفعل من نوع أ في الحالات التي يتاح له فيها أن يختار بين فعل أ وعدم فعله.

أن ما قلناه في الفقرة الأخيرة يبين أنه لا يمكن الاكتفاء باللجوء إلى العقل النظري في المسائل ذات العلاقة بتسويق الأحكام الخلقية. فعاجلا أو آجلا سنجد أنفسنا مدفوعين باتجاه العقل العملي، وبعيدا عن الاعتبارات النظرية والاستثنائية. فإن السؤال الأهم على مستوى تسويق الأحكام الخلقية، هو، لا شك، السؤال العملي: لماذا ينبغي أن نفعل كذا وكذا أو أن نستنكف عن فعل كذا وكذا؟ ولا يكفي أن نقول هنا، على افتراض أن بإمكاننا أن نقول ذلك، أن وجوب فعل كذا وكذا هو واقعة خلقية أو أن حكمنا على كذا وكذا بأنه واجب هو حكم صادق

(١٢) أن هناك، كما سنبين في الفصل الأخير، علاقة بين قولنا أن القيام بفعل ما مسوغ خلقيا وقولنا أن القيام بهذا الفعل مسوغ عقليا، ولكنها ليست علاقة منطقية أو تصورية.

خلقيا. فالمسألة الاساسية هنا ليست مسألة وجودنا في الوضع الاستثنائي المناسب ازاء الحكم الخلقى "كذا وكذا واجب". بمعنى آخر، ان المسألة، في جوهرها، هنا ليست مسألة حياتنا على اعتقاد خلقى صادق او اعتقاد خلقى صادق ومسوغ بأدلة العقل النظري. انها، بالاحرى، مسألة من نوع آخر. انها، في نهاية التحليل، مسألة متعلقة بما اذا كان لدى الفرد حافز عقلي للقيام بالفعل الذي يشكل موضوع الحكم الخلقى.

حاولنا ان نبين فيما سبق ان نفينا للواقعية الاخلاقية لا يمكن ان يعني احتضاننا لموقف لا أدري في الاخلاق، الا اذا اعتبرنا مسألة تسويغ الاحكام الخلقية شأننا من شؤون العقل النظري، لا العملي. ففي حال اعتبارنا اياها كذلك، نجعل موضوع التسويغ اعتقادا ما عن الواقع. وان تكون في حوزتنا معرفة خلقية، في هذه الحالة، هو ان يكون لدينا اعتقاد صادق ومسوغ عن الواقع. ولكن، لا شك، فإن هذا التصور للمعرفة الخلقية لا تطبيق له، الا اذا افترضنا وجود قيم خلقية موضوعية كامنة. فاذا كان افتراض وجود قيم كهذه مرفوضا، من حيث المبدأ، فإنه لا يعود ثمة معنى للكلام على وجود معرفة خلقية بالمعنى المتضمن في التصور الذي يجعلها شأننا من شؤون العقل النظري. من هنا يتضح لماذا يقود رفض الأطروحة الانطولوجية في الاخلاق المعيارية السابقة الى رفض اطروحتها الاستمولوجية. ولكن رفض الأطروحة الاخيرة لا يمكن ان يكون اقرارا بالموقف اللاأدري في الاخلاق، لانه ما زال امامنا، كما حاولنا ان نبين، بديل آخر. هذا البديل الآخر هو ان نجعل مسألة تسويغ الاحكام الخلقية، بل مسألة تزويد الاخلاق بأساس عقلي وموضوعي، شأننا من شؤون العقل العملي.

ولكن ما معنى ان نحوز على معرفة خلقية، بالمعنى العملي للمعرفة، وما الذي يمكن ان يشكل موضوع معرفة كهذه؟ فاذا لم توجد قضايا خلقية يمكن ان تصدق على الواقع او تصدق، تصوريا، اذن ما الذي يمكن ان يكون موضوعا للمعرفة الخلقية؟ حتى نعالج اسئلة كهذه بصورة مجدية، لنبدأ بحكم خلقى مثل "ان انصاف المظلوم أمر واجب". اول ما يجدر بنا ان نلاحظه هنا هو ان اعتبارنا الحكم المعنى حكما خلقيا يعني امكان رد هذا الحكم الى حكم آخر يقول: "ان الاعتبارات الخلقية تقضي بانصاف المظلوم". واذا افترضنا الآن ان هناك اعتبارات صحيحة، من منظور خلقى، واعتبارات غير صحيحة من هذا المنظور، فإنه يصبح واضحا هنا ان اعتبارنا الحكم الاصلي صحيحا خلقيا هو بمثابة قولنا ان

هناك اعتبارات صحيحة خلقيا تقضي بانصاف المظلوم. ان أعرف، اذا، ان انصاف المظلوم أمر واجب، على افتراض انني حقا اعرف ذلك، هو ان اعرف ان هناك اعتبارات صحيحة خلقيا تقضي بانصاف المظلوم.

ولكن المسألة لا تقف عند حدود معرفتنا لكون انصاف المظلوم امرا تستوجبه اعتبارات صحيحة، من الوجهة الخلقية، بل انها تتعدى ذلك الى كونها مسألة معرفة ما اذا كانت الاعتبارات الصحيحة خلقيا هي ذات اساس عقلي. ولكن ان نحاول ان نعرف هنا ما اذا كانت اعتبارات من هذا النوع ذات اساس عقلي (مسوغة عقليا) هو ان نحاول ان نعرف ما اذا كانت تتطابق مع مقتضيات العقل العملي. السؤال الاساسي هنا ليس ما اذا كانت الاخلاق تقضي بقيامنا بهذا النوع من الافعال او بنوع آخر، بل هو سؤال عما اذا كان نوع الافعال التي تشكل موضوعات احكامنا الخلقية هو ما تقضي بقيامنا به الاعتبارات العملية. اذن، ما يشكل موضوع المعرفة العملية، في الحالات التي تعنينا هنا، هو كون الفعل الذي يشكل موضوع الحكم الخلقى هو من النوع الذي يوجد مسوغ عملي للقيام به او لا يوجد مسوغ كهذا للقيام به.

من الواضح من تحليلنا السابق ان افتراض وجود معرفة عملية بالمعنى الذي يعنينا يقوم على افتراض آخر هام، الا وهو انه بإمكاننا، من حيث المبدأ، ان نميز بين الاعتبارات الصحيحة والاعتبارات غير الصحيحة، من منظور العقل العملي. بدون افتراض كهذا، لا يعود بإمكاننا، حتى نظريا، ان نحكم على أمر ما على انه مسوغ عمليا او غير مسوغ عمليا. ولكن من الواضح انه لا يمكنني ان اكون في وضع يسمح لي بأن اقول بحق انني اعرف ما الذي يقضي بفعله العقل العملي، الا اذا كنت اعرف ان الاعتبارات التي تقضي بالقيام بالفعل-المعني هي اعتبارات صحيحة من الوجهة العملية. اذن في غياب القدرة على التمييز بين ما هو صحيح وما هو غير صحيح، من منظور العقل العملي، لا أمل في تحقيق معرفة عملية.

في ضوء ما تقدم، بإمكاننا ان نرى الآن ان قولنا ان لدينا معرفة عملية بأن انصاف المظلوم، مثلا، امر واجب علينا هو قول يفترض اننا نعرف ان الاعتبارات الخلقية التي تستوجب انصاف المظلوم هي اعتبارات صحيحة، من منظور العقل العملي. فليست المسألة، اذا، مسألة وجود تطابق بين اعتقاد ما (اي اعتقادنا بأن انصاف المظلوم امر واجب) وعالم الوقائع، بل هي مسألة وجود تطابق بين مقتضيات الاخلاق، من جهة، ومقتضيات العقل العملي، من جهة ثانية. وهذا، بدوره، يعني ان المسألة ليست مسألة وجود دليل على صحة اعتقادنا بأن ما نقوله

يتطابق مع عالم الوقائع، بل هي مسألة وجود دليل على ان ما نقوله، على المستوى المعياري، هو ما تقضي بالتقيد به الاعتبارات العملية. وهكذا يتضح من خلال تحليلنا لما يعنيه ان نحوز على معرفة عملية ولما يمكن ان يشكل موضوع هذه المعرفة اننا نتعامل مع تصور للمعرفة يستغني كلية عن تلقيح الاخلاق بعناصر انطولوجية. ان هذه النتيجة لا مفر منها، في اعتقادنا، ما دمنا ننظر الى المعرفة الخلقية على انها ممكنة فقط بوصفها فرعاً من فروع المعرفة العملية.

قد يعترض هنا فيلسوف كجون مكي على تحليلنا السابق على اساس انه يتجاهل امراً هاماً من الامور المتعلقة بطبيعة الاخلاق. فلن احكامنا الخلقية، في نظر مكي، تحمل في طياتها، بالضرورة، مدلولاً انطولوجياً^(١٣). بمعنى آخر، ان لغة الاخلاق هي في صميمها لغة الواقعية الاخلاقية، حيث يفهم مكي بالواقعية الاخلاقية ما فهمه هير بها. وهي، بناء على هذا الفهم، "تعني، في ظاهرها، النظرة القائلة ان الصفات الخلقية... موجودة في الطبيعة"^(١٤). واذا صح ان لغة الاخلاق هي لغة الواقعية الاخلاقية، اذن فإن كل حكم خلقي هو حكم يحمل صفة موضوعية على شيء ما. فاذا قلنا، مثلاً، ان الخداع شيء خاطيء خلقياً، فإننا نفترض في هذا الحكم ان هناك صفة ما هي صفة الخطأ الخلقي وانها تنتمي موضوعياً الى فعل من نوع معين. ولكن اذا لم توجد صفات موضوعية من النوع الخلقي، اذن فإن الحكم الخلقي هو حكم خاطيء ولا يمكن، بالتالي، ان يشكل موضوعاً للمعرفة.

ان المسألة التي تعيننا هنا من وجهة نظر مكي هي ان منطق الخطاب الخلقي، بناء على موقفه، يفرض علينا ان نعامل مفهوم المعرفة الخلقية على انه مماثل لمفهوم المعرفة العلمية. ان اعرف، بهذا المعنى، هو ان اعرف واقعة ما في العالم الموضوعي. اذن فإن وجود وقائع خلقية في العالم الموضوعي هو شرط ضروري لوجود معرفة خلقية، مثلما، مثلاً، وجود وقائع فيزيائية في العالم الموضوعي هو شرط ضروري لوجود معرفة فيزيائية. ولكن بما انه لا يوجد شيء في الواقع يمكن اعتباره تجسيداً لأية صفة خلقية، اذن فإنه لا وجود لوقائع خلقية،

(١٣) أنظر: John Mackie, *Ethics (Inventing Right and Wrong)*, Penguin Books, 1977, chap. 1.

انظر ايضا الفصل الرابع من هذا الكتاب حيث ناقشنا وفندنا نظرية مكي.

(١٤) أنظر: R. M. Hare, "Ontology in Ethics," in *Morality and Objectivity*, ed. by T. Honderich, Routledge and Kegan Paul, 1985, pp. 40 - 41.

وبالتالي فإنه لا وجود لمعرفة خلقية. فإن عدم وجود وقائع خلقية يعني ان كل حكم خلقي هو حكم كاذب، ويعني، بالتالي ان كل حالة تصدر فيها حكما خلقيا هي حالة لا يمكن ان يشكل فيها حكما موضوعا لمعرفة حقة.

ان النتيجة المترتبة على موقف ماكي، بالنسبة لتحليلنا السابق، واضحة. فهذه النتيجة هي ان كلامنا على المعرفة الخلقية، كما فعلنا، بدون تبيننا لنظرية الواقعية الاخلاقية، كلام لا محصلة من ورائه. فإن منطق الخطاب الخلقي يفرض هذا علينا: فاما توجد وقائع خلقية او لا معرفة خلقية.

ان المشكلة الرئيسية في موقف ماكي، في نظرنا، هي انه يخلط شؤون الاخلاق بشؤون الميتا - اخلاق. فإن القضايا التي يثيرها تحليله بخصوص طبيعة الخطاب الخلقي هي قضايا ترتبط، في نظرنا، ليس بكيفية استعمالنا للغة الخلقية، بل بكيفية تأويلنا لهذا الاستعمال. بمعنى آخر، على افتراض ان هناك اساسا حقيقيا للقضايا التي يثيرها تحليل ماكي، فإن هذا الاساس لا يكمن في طبيعة الخطاب الخلقي، كما يعتقد ماكي، بل في كيفية فهمنا وتأويلنا لهذا الخطاب. ولذلك فإذا وجد ثمة خطأ في هذه الحالة، فإن هذا الخطأ يحصل على المستوى الميتا - خلقي، وليس على المستوى الخلقي. بمعنى آخر، اذا كان ثمة خطأ هنا في كلامنا على وجود معرفة خلقية او وقائع خلقية، فإن هذا الخطأ ليس شيئا نرتكبه في استعمالنا للغة الخلقية، بل انه خطأ في فهمنا لهذه اللغة وكيفية استعمالها.

حتى نفهم الاساس الذي يقوم عليه اعتراضنا على موقف ماكي، لنعد الى بعض النتائج التي اوصلنا اليها تحليلنا السابق في هذا الكتاب. من هذه النتائج انه لا يمكن، حتى نظريا، ان توجد صفات خلقية في العالم الموضوعي. فلإننا لا نعرف ما معنى ان توجد صفات خلقية في الطبيعة، مثلما لا نعرف، مثلا، ما معنى ان يكون نوم شخص سريعا او بطيئا او ما معنى ان تشغل الاعداد حيزا في المكان. اذن، ان يحصل خطأ في افتراضنا ان صفة خلقية ما تنتمي موضوعيا الى الموضوع الذي نحملها عليه هو ان يحصل خطأ تصوري، وليس خطأ واقعي. بمعنى آخر، ان نقول ان الصفة المعنية موجودة موضوعيا في العالم او ما اشبه ذلك هو ان نقول شيئا ينطوي على خطأ في فهمنا وتأويلنا لطبيعة المحمولات الخلقية، مما يجعله خطأ ميتا - خلقيا، لا خطأ واقعي يحصل على مستوى استعمالنا للغة الخلقية.

ان الشيء نفسه ينطبق على الخطأ في افتراضنا ان المعرفة الخلقية تتخذ من مملكة الوقائع موضوعا لها. فاذا لم يكن ثمة معنى لقولنا بوجود وقائع خلقية، اذن

فإننا لا نعرف ما معنى ان تكون المعرفة الخلقية معرفة للوقائع الخلقية. فالمسألة الاساسية هنا ليست انه اتفق بعامل الصدفة انه لا وجود لوقائع خلقية، بل هي ان الكلام على وجود وقائع خلقية ينطوي على خطأ في التصور. ولذلك فإن الكلام على المعرفة الخلقية وكأنها معرفة واقعية هو ايضا كلام ينطوي على خطأ في التصور. ولكن خطأ كهذا هو خطأ على المستوى الميتا- لغوي، وليس على المستوى اللغوي. وما ان يتضح هذا الامر حتى تفقد حجة ماكي اية قدرة على الاقتناع.

ان تحليلنا حتى الآن يقود الى النتيجة الآتية: ان قبول حكم خلقي هو قبول لحكم ذي مدلول معياري بالضرورة. وقبول حكم من النوع الاخير ليس شيئاً ينطوي على افتراض وجود واقعة ما في العالم الموضوعي يُفترض في هذا الحكم ان يتطابق معها. انه، بالاحرى، قبول للعمل بما يتطابق مع مضمونه المعياري. ان قبوله، اذا، يعني في المقام الاول، الالتزام بالقيام بأفعال من النوع الذي يشكل موضوع الحكم^(١٥). واذا كانت الاحكام الخلقية تستهدف بصورة اساسية، ليس اثبات وقائع في العالم الموضوعي، بل فرض التزامات عملية من نوع ما، اذن من الواضح ان مسألة قبول او عدم قبول حكم خلقي او آخر هي مسألة يجب ان نحتكم فيها الى العقل العملي، لا العقل النظري. واذا صح تحليلنا، فإن ما يترتب عليه بصورة واضحة هو ان تجريدنا الاخلاق من اية انطولوجيا لا يعني تجريد الاخلاق من اي اساس عقلائي.

ان هناك امراً آخر هاماً ما يجب ان نوليه اهتمامنا. فإننا، كما بينا سابقاً، لا نرفض فقط النزعة الواقعية الانطولوجية في الاخلاق المعيارية السابقة، بل نرفض ايضا الطابع المطلق لها. هذا الطابع المطلق يكمن في افتراض اصحاب المذاهب الغائية والديونطولوجية، على حد سواء، وجود مبادئ مطلقة في الاخلاق. وبما ان الدافع الرئيس وراء افتراض كالاخير كان ضمان تزويد الاخلاق بمعايير عقلية موضوعية ضرورية للوصول الى معرفة خلقية، اذن من الطبيعي ان يبدو لنا للوهلة الاولى ان رفض الطابع المطلق للاخلاق المعيارية السابقة هو بمثابة احتضان لموقف لا أدري. لنحاول، اذاً، ان نفهم تماماً ما هو المقصود برفضنا للطابع المطلق للاخلاق المعيارية السابقة وما اذا كان احتضان اللاأدرية امراً يترتب

(١٥) انظر حول هذه المسألة:

Jan Narveson, "Reason in Ethics - or Reason Versus Ethics?" in Copp and Zim-merman (ed.), Op. cit, p. 232.

بالضرورة على هذا الرفض.

ان رفضنا الطابع المطلق لالاخلاق المعيارية لا يعني رفضنا حسابان المنظور الخلقي مطلقا، انه يعني فقط انه ما من مبدأ جوهري في الاخلاق، مهما كان مضمونه، الا وهو قابل للتعديل وان القيم هي من خلق الانسان. ان الشق الاول من كلامنا لن يتضح حتى الفصل المقبل، حيث سنعالج بشيء من التفصيل السؤال المتعلق بالمنظور الخلقي وكيف وبأي معنى هو مطلق. ولكن بإمكاننا الآن ان نوضح، تمهيدا لما سيأتي في الفصل المقبل، ما معنى ان نقول ان المنظور الخلقي مطلق، بينما المبادئ الجوهرية في الاخلاق ليست مطلقة.

ان المسألة ذات الاهمية بالنسبة لاغراضنا هنا هي توضيح الفرق بين المبادئ التي تقرر ما معنى ان تصدر افعالنا واختياراتنا عن المنظور الخلقي (اي ان تقوم على اعتبارات من النوع الخلقي) والمبادئ التي تقرر ما الذي ينبغي ان نختار فعله في وضع معطى. ان المبادئ التي هي من النوع الاول تحدد الشروط الضرورية لكون حكم ما حكما من النوع الخلقي، ولا تقرر مضمون الحكم الخلقي. انها مبادئ صورية، لا جوهرية، ان مبدأ الامر المطلق عند كنت الذي تناولناه في فصل سابق هو من هذا النوع. انه ما كان يعرف بالقاعدة الذهبية وما يشار اليه في ادبيات فلسفة الاخلاق المعاصرة بـ"مبدأ القابلية للتعميم"^(١٦). هذا المبدأ لا يقول لنا ما الذي ينبغي ان نفعله او نستكف عن فعله، على وجه التحديد. انه لا يقول لنا، مثلا، كما اعتقد كنت، ان علينا ان نفى بوعودنا او ان نساعد المحتاجين او ان نستكف عن خداع الآخرين وغير ذلك. انه يقول لنا فقط ما معنى ان تكون أفعالنا نابعة من اعتبارات خلقية، وليس من اعتبارات من خارج الاخلاق. بمعنى آخر، إنه معيار من المعايير التي يمكن اللجوء اليها لوضع حد فاصل بين التصرف او الحكم على الامور من وجهة نظر الاخلاق والتصرف او الحكم على الامور من وجهة نظر أخرى. ان هذه المسألة، ربما، قد تصبح اوضح فيما لو بينا ان الفحوى الاساسي لهذا المبدأ هو انه لا يجوز ان نفعل في سوانا ما لا نرضى ان يفعله سوانا فينا، فيما لو كنا نحتل نفس الوضع. ان وضع هذا المبدأ على هذا النحو هو بمثابة وضع شرط ضروري لكون اختيارنا القيام

(١٦) ماركوس سنجر هو من اوائل الذين اهتموا بهذا المبدأ. انظر:

M. Singer, "Generalization in Ethics", *Mind*, 65, 1956.

بفعل من الافعال فعلا من النوع الخلقى، الا وهو ان تكون القاعدة التي يصدر عنها هذا الفعل قابلة للتعميم. من الواضح هنا اننا لا نقول ما الذي ينبغي ان نفعله، على وجه الخصوص، ولا ما هي القاعدة المحددة التي ينبغي ان نعمل بمقتضاها في وضع معطى. اننا نضع فقط شرطا صوريا لكون فعل، او لكون الاعتبار الذي يقوم عليه الفعل، من النوع الخلقى.

ان مبدأ كالاخير هو، لا شك، مبدأ مطلق، ولكن ليس بالمعنى الذي قصده كنت. فلقد أصر كنت، كما رأينا في فصل سابق، على ان هذا المبدأ مطلق بمعنى ان القواعد التي يتوافر فيها الشرط الذي يضعه هذا المبدأ هي قواعد مطلقة. ولكن كما بينا سابقا، فإن هذا الشرط (شرط القابلية للتعميم) قد يتوافر في قاعدتين تتعارضان عند التطبيق، مما يعني امتناع كونها قاعدتين مطلقتين. انه مطلق، في نظرنا، فقط بحكم طابعه الصوري الذي يجعله غير مرتبط بالظروف الزمانية والمكانية، ويجعل صحته، بالتالي، غير مرتبطة البتة بأحوال وظروف البشر التاريخية والاجتماعية. ولكن هذا لا يعني ان صحته مستقلة بصورة مطلقة عن الانسان. فإن وجود الانسان، بوصفه كائنا اجتماعيا، ويحتاج، بالتالي، الى اطار اجتماعي - تعاوي لتحقيق خيره على النحو الافضل لا بد، كما سنبين لاحقا، من ان يجعل هذا المبدأ مبدأ عمليا صحيحا. بمعنى آخر، اذا انطلقنا من ثوابت معينة، كالطبيعة الاجتماعية للانسان وعقلانيته وغير ذلك، فإننا سنجد ان هناك مبادئ معينة، كمبدأ القابلية للتعميم، لا مهرب للعقل العملي من فرض تبنيها علينا. ان مبادئ كهذه لا بد، اذا، ان تكون صحيحة على نحو مطلق، بمعنى ان صحتها ليست منوطة بظروف ثقافية او اجتماعية او تاريخية معينة للبشر، دون سواها، او ليست منوطة بوجهة نظر معينة لفرد معين او مجموعة من الافراد، دون وجهات النظر الاخرى.

ان مبادئ كهذه مطلقة ايضا بمعنى انه لا وجود لمبادئ اخرى فوقها او سابقة عليها، على مستوى الممارسة الخلقية. انها المبادئ التي يفترض ان تحدد ما معنى ان تكون ممارسة من النوع الخلقى، وليس من نوع آخر، ما معنى ان ننظر الى الامور من وجهة نظر خلقية، وان نتصرف ونقوم بأفعال نابعة من اعتبارات خلقية. ولذلك فإنه لا يمكن ان يوجد، على مستوى الممارسة الخلقية، مبادئ سابقة عليها. ولكن هذا لا يعني انها مطلقة، بمعنى انه لا وجود مطلقا، لا داخل الاخلاق ولا خارج الاخلاق، لاية مبادئ سابقة عليها. فإنها، كما سنرى فيما بعد، من مستلزمات العقل العملي وتخضع، بالتالي، لمبادئ اشمل هي مبادئ

العقل العملي.

لنأخذ الآن مفهوم المبدأ الجوهرى في الاخلاق لنقارنه بمفهوم المبدأ الصورى . ان المبدأ الجوهرى هو اما مبدأ نلجأ اليه بصورة مباشرة لغرض التقييم الخلقى او مبدأ نلجأ اليه لغرض اشتقاق ما يسميه باير "واجباتنا الاساسية"^(١٧)، او لغرض التسويغ الخلقى، بعامه، وعلى مختلف المستويات. اذا حكمنا، مثلاً، في وضع معطى، ان القيام بفعل ما أمر غير مرغوب فيه او ان الاستنكاف عن هذا الفعل امر واجب خلقياً، فإننا لا بد من ان نلجأ، لغرض تسويغ هكذا حكم، الى مبدأ مثل: ان القيام بفعل من نوع كذا وكذا أمر محظور خلقياً. هنا نفترض ان موضوع الحكم الخلقى هو فعل من النوع الذي يحظر القيام به المبدأ الاخير. فإذا كان هذا المبدأ يقول، مثلاً، ان استغلال الآخرين أمر محظور خلقياً، فإن لجوءنا اليه لتسويغ الحكم الخلقى المعنى لا بد من ان يفترض ان الفعل الذي يشكل موضوع هذا الحكم هو فعل الغرض منه استغلال شخص لشخص آخر او اشخاص آخرين.

ان عملية التسويغ الخلقى لا تقف طبعاً عند حد تسويغ الاحكام الخلقية على الافعال والاختيارات والسياسات، بل تتعدى ذلك الى تسويغ المبادئ التي نلجأ اليها لغرض تسويغ الاحكام الخلقية. فإن مبدأ جوهرياً كالمبدأ الذي يقول "خداع الآخرين محظور خلقياً" يحتاج ايضاً الى تسويغ. وما نلجأ اليه لتسويغه هو مبدأ جوهرى اكثر شمولاً منه كمبدأ المنفعة او مبدأ العدالة وما اشبه ذلك. فقد نرى، مثلاً، في استغلال الآخرين شيئاً مجحفاً بحقوقهم، اي قد نرى ان مفهوم استغلال الآخرين يندرج تحت مفهوم أوسع هو مفهوم الاجحاف بحقوق الآخرين، فيتضح لنا، عندئذ، ان مبدأ العدالة هو الاساس الذي يترتب عليه تسويغ حظر استغلال الآخرين. قد نقف عند مبدأ العدالة على انه يشكل، في هذه الحالة، خاتمة عملية التسويغ، او قد نشعر ان مبدأ العدالة ذاته يحتاج الى تسويغ بواسطة مبدأ اشمل، كمبدأ المنفعة، مثلاً، وهذا أمر يتوقف على النظرية المعيارية التي نأخذ بها. ولكن كائناً ما كان الامر بالنسبة الى المسألة المتعلقة بما ينبغي ان يشكل خاتمة المطاف في سيورة التسويغ الخلقى، فإن ما يعيننا الآن هو ان المبادئ التي تشكل خاتمة المطاف هي المبادئ التي نشق منها واجباتنا الاساسية. اننا نفترض هنا وجود تسلسل هرمي من المبادئ الخلقية الجوهرية،

حيث تكون المبادئ التي نلجأ إليها لتسوية الاحكام الخلقية في اسفل الهرم والمبادئ التي نشق منها واجباتنا الاساسية في أعلاه. وهذا التسلسل الهرمي، كما هو واضح، هو، بالضرورة، تسلسل في درجة الشمولية، حيث الاقل شمولية يأتي في الاسفل والاكثر شمولية يأتي في الأعلى.

ان المبدأ الصوري، مقابل المبدأ الجوهرية في الاخلاق، هو المبدأ الذي يحدد الحد الأدنى من الشروط (الشروط الضرورية) التي لا يمكن بدونها لأي مبدأ ان يكون مبدأ جوهرية من مبادئ الاخلاق. فالمبدأ الصوري لا يمكن اللجوء اليه لغرض التسوية المباشر، كما هي الحال بالنسبة للمبادئ الجوهرية، لانه وحده لا يشكل شرطاً كافياً للقيام بفعل من نوع معين، دون سواء، او لتبني مبدأ ذي مضمون محدد، لا مضمون آخر. فاذا عدنا، مثلاً، الى مبدأ القابلية للتعميم، فإننا نجد، كما بينا في معالجتنا لموقف كنط في فصل سابق، انه يشكل فقط اساساً لاستبعاد مبادئ معينة من بين المبادئ الجوهرية التي ينبغي تبنيها في الاخلاق. انه يقول لنا ان اي مبدأ يخل بشرط القابلية للتعميم هو مبدأ لا يعبر عن وجهة نظر خلقية، وبالتالي لا يمكن جعله جزءاً من المبادئ الجوهرية في الاخلاق. ولكن هذا لا يقول لنا، على وجه التحديد، ما هي المبادئ الجوهرية التي ينبغي ان تشكل منظومة المبادئ الخلقية. ان هناك اعتبارات اخرى تتعلق بتكويننا البيولوجي والنفسي والاجتماعي وطبيعة الحاجات الانسانية وتعلق حتى بظروفنا التاريخية وطبيعة الثقافة التي ننتمي إليها تؤدي دوراً هاماً في تقرير مضمون القواعد والمبادئ الجوهرية في الاخلاق.

ان تحليلنا السابق يبين ان المبادئ الخلقية لا يمكن ان تكون ذات مضمون ثابت على نحو مطلق. فإن من بين العوامل التي ذكرناها في نهاية الفقرة الاخيرة على انها ذات اثر في تقرير المضمون الذي ينبغي ان تتخذ المبادئ الخلقية عوامل هي، في افضل حال، ذات ثبات نسبي، وليست ذات ثبات مطلق. وما يعنيه هذا هو ان بإمكاننا ان نتصور حصول تغييرات معينة في بعض هذه العوامل من النوع الذي يقود الى تعديل في فهم الانسان لخيريه. فلنلاحظ الفرق هنا بين المبادئ الصورية والمبادئ الجوهرية في الاخلاق. ان المبادئ الصورية ترتبط بثوابت معينة في الوجود الانساني، كاجتماعية الانسان وعقلانيته، ثوابت هي من ماهية هذا الوجود. وهذا يعني انه لا يمكن تصور الوجود الانساني بدونها. من هنا يتضح لماذا المنظور الخلقي غير مرتبط بالظروف الزمانية والمكانية: فإن الانسان، بوصفه انساناً، لا يملك الا ان يعطي لاعتبارات من النوع الخلقي مركز الصدارة

في حياته. ان كونه كائنا خلقيا أمر مشتق من اجتماعيته وعقلانيته، اي ان معنى كونه خلقيا مشتق مما يعنيه ان يكون اجتماعيا وعقلانيا.

اما المبادئ الجوهرية، بالمقابل، فإنها لا تتقرر فقط بالمبادئ الصورية، كما اعتقد كنت، ولا يمكن، بالتالي، اشتقاقها فقط من السمات الجوهرية للوجود الانساني. انها طبعا تتقرر، جزئيا، بهذه السمات الجوهرية، لانها مبادئ خلقية، اي مبادئ يفترض ان تتوافر فيها الشروط التي تضعها المبادئ الصورية. ولكنها مبادئ ذات مضمون محدد. ان مضمونها المحدد يتوقف على كيفية فهم الانسان لخير، اي يتوقف على قيم الانسان. فإن هناك اشياء معينة نضفي عليها قيمة كبيرة كالصدقة والعدالة والسعادة والحق والمساواة والمعرفة والحب والاخلاص وما الى ذلك. من بين هذه الاشياء ما قد نثمنه لذاته ومنها ما قد نثمنه لعلاقته بشيء سواه. ولكن القيم، كما رأينا، ليست وقائع في العالم الموضوعي او صفات كامنة في العالم الموضوعي: فالانسان هو خالق القيم: خارج وجود الانسان لا معنى للكلام على قيم من اي نوع. القيم نسبية، اذ، بمعنى انها قيم للانسان، اي لا يمكن ان توجد باستقلال عن الانسان وعن كيفية فهمه لذاته وللعالم حوله وكيفية نظره اليهما.

من الواضح، اذ، ان المبادئ الصورية تضع الحدود النهائية التي يجب ان نقف عندها في عملية اختيارنا للمبادئ الجوهرية للاخلاق. اما كيفية تحركنا ضمن هذه الحدود فمسألة منوطة بالقيم التي نتبناها. ولا يجوز ان نغفل هنا عن ان الشروط الاجتماعية والثقافية للبشر ذات اثر في ما يتبنون من قيم. هذا لا يعني انها تحتم وحدها القيم التي نتبناها، ولكنه يعني انه ينبغي ان تتم عملية اختيارنا لقيمنا في ضوء هذه الشروط. فقد تتغير هذه الشروط على نحو بحيث نرى، في ضوء هذه التغيرات، ان ما كنا نعطيه قيمة عالية لم تعد له هذه القيمة العالية او ان فهمنا السابق لقيمة سابقة، كالمساواة، مثلا، يجب ان يتعدل على نحو او آخر استجابة للظروف الجديدة. باختصار، قد نجد، في ضوء الشروط الاجتماعية والثقافية الجديدة المحيطة بنا، حاجة لتغيير فهمنا لخيرنا ولما ينبغي ان يشكل المعيار او المعايير الاساسية له. ولكن اي تعديل في المفهوم الاخير ومعايير لا بد من ان ينعكس، بالضرورة، في مبادئنا الخلقية الجوهرية. اذن من الواضح انه لا مبدأ من بين الاخيرة هو مبدأ مطلق ونهائي. ان كل مبدأ منها قابل للتعديل، من حيث المبدأ، بل انه ليس أمرا خارقا، من الوجهة المنطقية، ان نصل الى وضع نجد، في ضوءه، انه لم تعد حاجة لنا لمبدأ من هذه المبادئ. ولذلك فإن منظومة المبادئ الجوهرية بالذات قابلة للتعديل، وليس فقط كل مبدأ من هذه المبادئ منفردا.

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: كيف يمكن ان تكون المبادئ الجوهرية في الاخلاق ذات اساس عقلي وموضوعي في ضوء افتراضنا ان القيم التي تعطي هذه المبادئ مدلولاتها الاساسية هي قيم نسبية؟ الجواب، في نظري، يكمن في توضيحنا ما يترتب تماما على افتراضنا ان الانسان هو خالق القيم. ان افتراضا كهذا يتضمن النتيجة القائلة انه، خارج الوجود الانساني، لا معنى للكلام على الخير والشر أو على الحق والباطل او على الفضيلة والرذيلة وغير ذلك مما له اتصال وثيق بالمفاهيم الخلقية. ان هناك شروطا ضرورية لظهور القيم الخلقية تتعلق بطبيعة الوجود الانساني وطبيعة الحاجات الانسانية، بالطابع الاجتماعي والعقلاني للانسان وحاجاته. هذه الشروط تشكل الاطار الاساسي الذي لا يمكن ان يكون للقيم وجود خارجه. ولكن بما ان الشروط المذكورة او اي شروط اخرى من نوعها هي شروط تتصل بالوجود الانساني، وليس بالوجود خارج الانسان، اذن يصير من قبيل تحصيل الحاصل ان نقول ان القيم تجد اساسها في الانسان. فكل ما يعنيه القول الاخير هو انه اذا ازلنا الانسان من الوجود، فإنما نزيل معه كل الشروط المطلوبة لوجود القيم. ولكن هذا وحده لا يعني ولا يمكن ان يعني ان الانسان ساعا يشاء يخلق القيم، وبصورة عشوائية، وانه لا توجد، بالتالي، اية ضوابط عقلية وموضوعية تخضع لها عملية خلق القيم. ان القول، اذًا، ان القيم تجد اساسها في الانسان لا يعني انها تجد اساسها في مشيئته الخالصة، فردية كانت او جمعية. فالقيم معطاة للانسان بصورة سابقة، بغض النظر عن المرحلة التاريخية التي نجده فيها. فالانسان، اينما وجد وحيثما وجد، يرث قيمه من الاجيال السابقة عليه. قد يقوم الانسان بتعديل هذه القيم التي ورثها، وقد يعدلها على نحو جذري. ولكن عملية التعديل، هذه، كما سيتضح معنا في ما سيأتي من هذه الدراسة، تخضع لمعايير عقلية وموضوعية. انه بإمكاننا هنا من حيث المبدأ ان نصل الى قرار عقلائي وموضوعي بخصوص كيفية تعديلها، انطلاقا من فهمنا الموضوعي للواقع الانساني، من جهة، ولملتزمات العقل العملي، من جهة ثانية.

الانسان، اذًا، يخلق القيم، جزئيا، ولكن كونه يخلق القيم، بهذا المعنى، لا يتعارض مطلقا مع افتراض وجود اساس عقلائي وموضوعي للقيم. فاذا كانت عملية خلق القيم تخضع لمعايير عقلانية وموضوعية، كما ندعي، فإن نسبية القيم، بمعنى نسبتها الى الانسان، لا يمكن ان تعني، اذًا، افتقارها الى اساس عقلي، وبالتالي، موضوعي. ان هذه المسألة تصبح شديدة الوضوح في ضوء ما جاء سابقا

في هذا الفصل عن ضرورة فهم مشكلة التسويغ العقلي في الاخلاق على انها مشكلة للعقل العملي، لا العقل النظري. فما ان نخرج هذه المشكلة من اطار العقل النظري ونعالجها على انها مشكلة عملية حتى يتضح لنا ان ما هو هام في سيرورة الوصول الى حكم عقلي وموضوعي بخصوص اي نوع من الافعال يمتلك قيمة خلقية وايها لا يمتلك هو ان نبين اي نوع منها هو ما يقضي العقل العملي بقيامنا به. فالمسألة هنا ليست ما اذا كانت القيمة الخلقية التي نسندھا الى نوع من الافعال كامنة موضوعيا فيه، بل ما اذا كان العقل العملي يسوغ اصفاءنا هذه القيمة الخلقية عليه. من هنا يتضح كيف ان رفض الواقعية الخلقية وما يترتب عليه من تجذير للقيم في الانسان، بدل الطبيعة او الله او اي شيء آخر خارج الوجود الانساني، لا يمكن ان يعني تجريد القيم من اي اساس عقلي وموضوعي.

هنا ايضا نجد الجواب الحاسم عن السؤال السابق: كيف يمكن ان تكون المبادئ الجوهرية في الاخلاق ذات اساس عقلي وموضوعي في ضوء افتراضنا ان القيم التي تعطي هذه المبادئ مدلولاتها الاساسية هي قيم نسبية؟ فاذا كان تجذير القيم في الانسان لا يعني انه لا اساس عقلي وموضوعي للقيم، اذن فهو لا يعني ايضا انه لا اساس عقلي وموضوعي للمبادئ الجوهرية في الاخلاق. فإن كون القيم ذات اساس عقلي وموضوعي يعني، في ضوء اخضاعنا عملية تسويغ القيم لمقتضيات العقل العملي، ان اختيار اصفاء قيمة خلقية على نوع معين من الافعال يخضع لمعايير عقلانية وموضوعية. ولكن اختيار اصفاء قيمة خلقية على نوع معين من الافعال هو بمثابة اختيار لتبني مبدأ خلقي يقول ما معناه: ان القيام بأفعال من النوع المذكور (اي النوع الذي اصفينا عليه قيمة خلقية) هو واجب. ولذلك فاذا كان اختيارنا اصفاء قيمة خلقية على نوع معين من الافعال يخضع لمعايير عقلانية وموضوعية، فإن الشيء نفسه ينطبق على تبنينا المبدأ الخلقي المتضمن في هذا الاختيار. اذن ان ننظر الى القيم على انها نسبية عن طريق تجذيرها في الانسان لا يعني اننا نجرد الاخلاق من اي اساس عقلي وموضوعي. ان ما يعنيه هو ان مشكلة التسويغ في الاخلاق هي مشكلة تنشأ ضمن اطار العقل العملي، لا العقل النظري.

الفصل الثالث عشر لماذا الاخلاق؟

الفصل الثالث عشر

لماذا الاخلاق؟

رأينا في الفصل السابق أنه اذا تخلينا عن المقاربة الاستمائية الى مشكلة تزويد الاخلاق بأساس عقلي ولجأنا الى العقل العملي، فإننا لا بد من ان نواجه بثلاثة اسئلة. اولا، لماذا ينبغي ان نكون نحن خلقيين؟ ثانيا، ما هو المضمون المحدد الذي ينبغي ان نعطيه لكوننا خلقيين؟ ثالثا، لماذا ينبغي ان اكون أنا خلقيا؟ ان السؤال الاول - وهو السؤال الذي سيشغلنا في هذا الفصل - هو سؤال يستهدف الكشف عن الاساس العقلي - على افتراض وجود اساس كهذا - لاختيارنا اعطاء الاعتبارات الخلقية مركز الصدارة في حياتنا. والسؤال الثاني وهو السؤال الذي سيشغلنا في الفصل المقبل، يستهدف الكشف عن الاساس العقلي - ان وجد - الذي يسوغ اختيار نظرية خلقية على النظريات الاخرى المنافسة لها. والسؤال الثالث، وهو السؤال الذي سيشغلنا في الفصل الخامس عشر، يستهدف الكشف عن الاساس العقلي لاختيار الفرد اعطاء الاعتبارات الخلقية مركز الصدارة في حياته.

لنتقل الآن الى معالجة السؤال الاول الذي يتمحور حوله هذا الفصل. ولكن قبل ان نبادر الى معالجة هذا السؤال، ينبغي ان نوضح مسألة هامة تتعلق بطبيعة هذا السؤال. هذه المسألة هي ان السؤال، لماذا ينبغي ان نكون خلقيين؟ ينحل، في حقيقة الامر، الى سؤالين، وهما: لماذا ينبغي ان نخضع العلاقات بين اعضاء المجتمع الى قواعد من النوع الخلقى؟ ولماذا ينبغي ان نضمن ان يكون السبب الوحيد لتبني اي فرد من افراد المجتمع لسياسة التقيد بالقواعد الخلقية هو انها قواعد خلقية؟ ان بعض الذين تصدوا للسؤال: "لماذا ينبغي ان نكون خلقيين؟" في الغرب لم يميزوا، على العموم بين شقيه، فعالجوه وكأنه سؤال واحد. ولكن، كما سيتضح معنا فيما بعد، ان التمييز بين شقي هذا السؤال امر هام، ليس فقط لاغراضنا في هذا الفصل، بل وايضا لاغراض معالجتنا للسؤال:

لماذا ينبغي ان اكون انا خلقيا؟" في فصل لاحق.

لنحاول الآن ان نفهم اكثر الفرق بين شقي هذا السؤال. ان ما يتمحور حوله الشق الاول من السؤال هو الاخلاق بما هي منظومة معينة من القواعد المتعلقة بضبط السلوك. ان ما يركز عليه هذا الشق من السؤال هو الوظيفة الاجتماعية للاخلاق، من حيث ان الاخلاق هي وسيلة من نوع معين لتنظيم العلاقات بين اعضاء المجتمع. اذن، ان نحاول هنا ان نجيب عن الشق الاول من السؤال: لماذا ينبغي ان نكون خلقيين؟ هو ان نحاول ان نعرف ما هو الاساس العقلي الذي يسوغ اختيارنا تنظيم العلاقات بين اعضاء المجتمع على النحو الذي تستوجهه قواعد من النوع الخلقى.

قد نسأل هنا هل من العقلانية في شيء ان نتخلى عن الاخلاق وان نتوقف عن تنظيم علاقات بعضنا ببعض وفق ما تقتضيه القواعد الخلقية؟ وعلى افتراض اننا اجبنا عن السؤال الاخير بالسلب، فإنه يبقى علينا ان نعرف ما الذي ينبغي عمله لضمان تقييد الافراد بالقواعد الخلقية. فمن الواضح هنا انه لا يمكن تنظيم العلاقات بين اعضاء المجتمع على النحو الذي يقتضيه المنظور الخلقى الا اذا ضمنا تقييد هؤلاء الاعضاء بالقواعد الخلقية. ولكن هناك اكثر من طريقة لضمان ذلك، طريقة الاكراه الخارجى او تدويت القواعد الخلقية على نحو يجعل التزام الفرد بالتقيد بها امرا طوعيا او تدويتها على نحو يجعل تقيد الفرد بها شأنا آليا. وما ان نبدأ بفحص الطرق المختلفة لضمان تقييد الافراد بالقواعد الخلقية حتى يمثل امامنا السؤال التالى: ما هي الطريقة المسوغة على اساس خلقى؟ ان طرح هذا السؤال امر لا مفر منه هنا، لاننا معنيون، في المقام الاول، بالكشف عن الاساس العقلي للاخلاق، على افتراض وجود اساس عقلي لها. وهذا يعني، كما سيتضح في معالجتنا للشق الثانى من السؤال الذي يشكل محور هذا الفصل، اننا معنيون بالكشف عن الاساس العقلي لاعطاء التصرف من المنظور الخلقى اهمية تفوق اهمية التصرف من اى منظور آخر. اننا، بمعنى آخر، معنيون بأن نبين ان ما هو مسوغ من منظور خلقى مسوغ ايضا من منظور عقلي.

اذا عدنا الآن الى الطرق المختلفة لضمان تقييد الافراد بالقواعد الخلقية، نجد انه لا طريقة منها يمكن ان تكون مسوغة من المنظور الخلقى الا اذا كانت طريقة تقود الى جعل الافراد خلقيين. بمعنى آخر، الطريقة الوحيدة التي يمكن تسويغها من المنظور الخلقى هي الطريقة التي تقود الى جعل الافراد يعطون الاعتبار الخلقية الاولوية ويتقيدون، بالتالى، بالقواعد الخلقية لا لسبب سوى

انها قواعد خلقية. هذا يفترض - ونحن مدينون بهذه المسألة لكنط - ان المنظور الخلقي يستوجب العمل بما يقتضيه المنظور الخلقي فقط لان هذا هو ما يقتضيه المنظور الخلقي.

هنا نأتي الى الشق الثاني من سؤالنا: لماذا ينبغي ان نكون خلقين؟ ان ما يعيننا في تناولنا للشق الثاني من هذا السؤال ليس ايجاد المسوغات العقلية لاختيار الاخلاق، بما هي منظومة من القواعد التي يفترض ان تخضع لها علاقاتنا ببعض، على عدم اختيار الاخلاق بهذا المعنى للاخلاق. ان ما يعيننا، بالاحرى، من معالجة الشق الثاني هو شيء مختلف. اننا نبدأ هنا بالافتراض ان الشق الاول من السؤال قد عولج وانه قد تبين لنا ان هناك اساسا عقليا لاختصاص علاقاتنا ببعض لقواعد من النوع الخلقي. ان نقول ان هذه القواعد هي قواعد خلقية هو ان نقول انها قواعد تعبر عن وجهة نظر خلقية، لا وجهة نظر شخصية او فتوية او ما اشبه ذلك. اذن نحن نبدأ بالافتراض ان لدينا قواعد ذات مضمون خلقي. والسؤال الآن ليس ما اذا كان ينبغي ان توجد قواعد كهذه، بل ما اذا كان ينبغي ان يكون السبب الوحيد لتبنيها هذه القواعد هو كونها تعبر عن وجهة نظر خلقية. اذن فإن المقصود باختيارنا ان نكون خلقين او رفضنا ان نكون كذلك، في هذه الحالة، ليس اختيارنا الابقاء او عدم الابقاء على منظومة القواعد الخلقية، بما هي منظومة من القواعد المنظمة لعلاقاتنا ببعض على نحو معين، بل اختيارنا العمل بموجب القواعد الخلقية لانها فقط لانها قواعد خلقية او لسبب آخر.

ولكن ما معنى ان اختار بين العمل بموجب القواعد الخلقية لا لسبب سوى كونها قواعد خلقية وبين العمل بموجبها لسبب آخر؟ ان اختار بين الامرين هو ان اختار بين اعطاء الاعتبار الخلقية الاولوية على كل الاعتبارات الاخرى وعدم اعطائها هذه الاولوية. قد اختار، مثلا، التقيد بالقواعد الخلقية في معظم الحالات، او حتى في كل الحالات، لاني اصل الى الاقتناع بأن هذا هو افضل وسيلة لي لتحقيق اهدافي الخاصة، كائنة ما كانت. واذا اخترت شيئا كهذا، فإنني لا اختار طبعا ان اعطي الاعتبار الخلقية الاولوية على كل الاعتبارات الاخرى. فمن الواضح من مثالنا انني انطلق، في اختياري التقيد بالقواعد الخلقية، من المبدأ القائل: اذا كان تبني لنمط معين من السلوك يخدم اغراضي، اذن ينبغي ان اتبنى هذا النمط من السلوك. ولكن هذا يعني انني اذا تبنت نمط السلوك الذي يقضي بالتقيد بالقواعد الخلقية، فإنما اتبنى هذا النمط من السلوك، ليس لانه نمط خلقي، بل لانه النمط الذي يقود تبنيه الى تحقيق اغراضي الخاصة.

ان هذا التنبئ، اذا، ان حصل، يكون تنبئيا مشروطا. بمعنى آخر، اذا تبين هذا النمط من السلوك، فإنني لا اتنبأ لذاته، بل لغرض آخر، وفي اية لحظة اشعر فيها بأن التقيد بالقواعد الخلقية الذي يتضمنه هذا النمط من السلوك لا يخدم هذا الغرض الاخر سيكون لدي سبب لاعادة النظر في اختياري لهذا النمط من السلوك. وفي اللحظة التي اصل فيها الى الاقتناع بأنه ليس افضل طريقة لخدمة اغراضي الخاصة سيكون لدي سبب كاف للتخلي عنه وتبني نمط آخر من السلوك. من الواضح من مثالنا السابق ان اختيارنا ان نكون خلقين لا يعني فقط ان نختار ان نعمل بموجب القواعد الخلقية، بل، الالم من ذلك، انه يعني ايضا ان نختار العمل بموجب القواعد الخلقية لانها قواعد خلقية. وهذا، بدوره، يعني ان نختار العمل بموجب القواعد الخلقية لذاتها. ان هذا مترتب، بالضرورة، على ربطنا، تصوريا، بين كوننا خلقين واعطائنا الاعتبار الخلقية الاولوية على كل الاعتبارات الاخرى. فإذا لم تكن اسبابي للتقيد بالقواعد الخلقية هي كونها قواعد خلقية، اذن فإن حافزي الاقوى للقيام بتلك الافعال التي لا تتعارض مع القواعد الخلقية ليس حافزا خلقيا، بل لنقل انه تحقيق مصلحتي الشخصية. اذن فاذا قمت بأفعال لا تتعارض مع القواعد الخلقية، فإن السبب في ذلك سيكون هو انه اتفق ان عدم التقيد بالقواعد الخلقية مضر بمصلحتي الشخصية. ولكن هذا بدوره يعني انه لو اتفق العكس، اي لو كان التقيد بهذه القواعد في حالة من الحالات هو الشيء المضر بمصلحتي الشخصية، اذن على افتراض ان كل المتغيرات الاخرى ظلت كما هي، فإن كون تقيدي بهذه القواعد، في هذه الحالة، مضرا بمصلحتي الشخصية سيشكل سببا كافيا لعدم تقيدي بها. وهذا يعني ان كون هذه القواعد قواعد خلقية، وليست من اي نوع آخر، لن يشكل لي، في هذه الحالة، فيما انا افكر في ما ينبغي عمله، اعتبارا يفوق في الالمية كون التقيد بها سيكون مضرا بمصلحتي الشخصية. بمعنى آخر، في الحالات التي يحصل فيها تعارض بين تحقيق مصلحتي الشخصية والتقيد بالقواعد الخلقية، سأختار مصلحتي الشخصية. وهذا تماما ما يعنيه القول ان الاعتبارات الخلقية ليس لها الاولوية، بالنسبة الي، على كل الاعتبارات الاخرى. فإن أفعالي لا تنبع من دوافع خلقية بل من دافع المصلحة الشخصية او اي دافع آخر غير خلقي.

بامكاننا الآن ان نرى كيف يؤدي الربط، تصوريا، بين كون شخص ما خلقيا واعطائه الاولوية للاعتبارات الخلقية على كل الاعتبارات الاخرى الى الربط تصوريا ايضا بين كونه خلقيا وكونه يتقيد بالقواعد الخلقية لذاتها. فإن كون

شخص ما خلقيا ويعطي بالتالي الاولوية للاعتبارات الخلقية يعني، في ضوء تحليلنا السابق، ان الدوافع الخلقية هي الدوافع الاقوى لافعاله. ولكن عندما يكون الدافع الاقوى للفعل دافعا خلقيا، فإن السبب الاقوى الذي من اجله يتقيد الفاعل بالقواعد الخلقية هو انها قواعد خلقية. بمعنى آخر، انه ينطلق، في تقيد بهذه القواعد، من منظور خلقي، لا من منظور سواه، شخصي او انساني او غير ذلك. ان الاعتبارات التي يقوم تقيد بهذه القواعد على اساسها هي الاعتبارات التي تنبع من موقف يقضي بالتصرف على النحو الذي تستوجه القواعد الخلقية، حتى لو كان هذا متعارضاً مع اهداف الشخص الاخرى. ولكن ان نقول ان تقيد بهذه القواعد يعبر عن موقف يقضي بالتصرف على النحو المذكور هو ان نقول انه يعبر عن موقف يقضي بالانخضاع لافعالنا سوى للقواعد التي تتوافر فيها الشروط التي يستوجبها المنظور الخلقي، اي سوى للقواعد الخلقية. اذن، من الواضح من تحليلنا ان القول ان الدافع الاقوى للفعل هو الدافع الخلقي مؤداه ان السبب الاقوى الذي من اجله يقوم الفاعل بهذا الفعل هو ان القاعدة التي يقوم عليها هذا الفعل هي قاعدة خلقية. وهذا متكافئ منطقياً مع قولنا انه لا سبب لتقيده بالقاعدة المعنية سوى انها قاعدة خلقية. انه، اذا، يتقيد بها لذاتها.

اذا عدنا الآن الى سؤالنا الاصلي، لماذا ينبغي ان نكون خلقين؟ نجد، في ضوء تحليلنا السابق، ان ما نستهدفه من وراء طرح الشق الثاني من هذا السؤال، ليس ان نعرف ما هو الاساس العقلي لاختضاع العلاقات بين افراد المجتمع لقواعد من النوع الخلقي. فلو كان هذا غرضنا، لكان سؤالنا، لماذا ينبغي ان نكون خلقين؟ هو بمثابة سؤالنا، لماذا ينبغي الا نلغي الاخلاق بصفاتها منظومة من القواعد الضابطة لعلاقات الافراد بعضهم ببعض. ولكن ما هو موضع سؤال الآن ليس وجود الاخلاق بما هي منظومة من القواعد، والخيار، بالتالي، ليس في هذه الحالة بين ان نخضع العلاقات بين الافراد لقواعد من النوع الخلقي وألا نخضعها لقواعد من هذا النوع. ان الخيار، بالاحرى، هو بين مجتمع تنبع فيه افعال افراده من منظور خلقي ومجتمع لا تنبع فيه افعال افراده من هذا المنظور. وهذا يعني، في ضوء تحليلنا السابق، ان الخيار هو بين مجتمع يكون فيه الدافع الخلقي لدى الافراد دافعهم الاقوى وتكتسب فيه الاعتبارات الخلقية الاولوية على كل الاعتبارات الاخرى وبين مجتمع يفتقر فيه الافراد الى دوافع خلقية قوية. انه خيار بين مجتمع يتقيد فيه الافراد بالقواعد الخلقية لذاتها ومجتمع لا يتقيد فيه الافراد بالقواعد الخلقية الا لاسباب مستقلة عن كونها قواعد خلقية. ولكن من الواضح

ان المجتمع الذي يكون الدافع الخلقي لدى كل فرد من افراده هو الدافع الاقوى هو مجتمع يتقيد افراده بالقواعد الخلقية بصورة طوعية، بينما المجتمع الذي يكون الدافع الخلقي لدى افراده ضعيفا او معدوما لا يتقيد افراده بالقواعد الخلقية الا مكرهين. من هنا يتضح ايضا ان الخيار هو بين مجتمع يتقيد افراده بالقواعد الخلقية، طوعا، ومجتمع لا يتقيد افراده بهذه القواعد، الا قسرا.

من الواضح من تحليلنا السابق ان معالجتنا للشق الثاني من السؤال الذي يتمحور حوله هذا الفصل، ان قادتنا الى القول بوجود اساس عقلي مسوغ لاختيارنا ان نكون خلقيين، انما تقودنا ايضا الى القول ان هذا الاساس العقلي بالذات مسوغ في الوقت نفسه لعدم اختيار الاكراه الخارجي وسيلة لجعل الناس يتقيدون بالقواعد الخلقية. فاذا كان اختيارنا ان نكون خلقيين يعني، كما تبين من تحليلنا السابق، اختيارنا ان نكون مجتمعا يتقيد افراده بالقواعد الخلقية لذاتها، وبالتالي يتقيدون بها طوعا، اذن اذا كان هذا الاختيار مسوغا عقليا، فإنه مسوغ عقليا ايضا توفير الشروط الضرورية لتحقيق موضوع هذا الاختيار. ومن بين اهم هذه الشروط وجود طريقة لتذويت المبادئ الخلقية (دمجها في نفوس الافراد) بصورة تضمن ان يكون تقيدهم بما تقتضيه هذه المبادئ نابعا من داخلهم، وليس شيئا مفروضا عليهم من الخارج. بمعنى آخر، ان يوجد مسوغ عقلي لاختيارنا ان نكون خلقيين هو ان يوجد، في الوقت نفسه، مسوغ عقلي لاختيارنا مجتمعا يوفر الشروط المطلوبة لتحويلنا الى كائنات خلقية.

اوضحنا حتى الآن ما الذي نستهدفه من وراء طرحنا السؤال: لماذا ينبغي ان نكون خلقيين؟ ولكن هناك امرا آخر لا بد من توضيحه قبل انخرطنا في معالجة السؤال الاخير في شقيه. هذا الامر يتعلق بماهية الاخلاق وبما يعنيه ان تكون قواعد ما او اعتبارات ما معبرة عن وجهة نظر خلقية، لا اية وجهة نظر سواها. فمن الواضح هنا انه لا يمكننا ان نعالج السؤال الذي يعنينا في هذا الفصل معالجة فعالة ومثمرة الا اذا كان واضحا لدينا ما معنى ان نكون خلقيين او ما معنى ان تكون قاعدة من قواعد السلوك نابغة من المنظور الخلقي، لا اي منظور سواه.

لننتقل، اذًا، الى معالجة السؤال: ما هي طبيعة الاخلاق وما هي طبيعة الاعتبارات الخلقية؟ رأينا سابقا ان الكلام على الاخلاق هو كلام على منظومة من القواعد التي يفترض فيها ان تنظم العلاقات بين اعضاء المجتمع على نحو معين. اذن حتى نفهم طبيعة الاخلاق وطبيعة الاعتبارات الخلقية، يجب ان نحاول ان

نفهم طبيعة القواعد الخلقية وان نبين، بالتالي، ما هي الشروط التي يتقرر في ضوئها ما اذا كانت قاعدة ما من النوع الخلقى. من الواضح هنا اننا لسنا معنيين بتقرير المضمون المحدد لاية قاعدة خلقية، ولسنا معنيين، بالتالي، بما يترتب على المبادئ الخلقية بما هي مبادئ جوهرية. اننا معنيون فقط، في هذه الحالة، بمعرفة الشروط العامة - السمات الضرورية - للقواعد الخلقية. فما هي، اذا، هذه الشروط؟

حتى تكون قاعدة ما قاعدة خلقية ينبغي ان يتوافر فيها الشرط الكنطي وأن يكون العمل بموجب هذه القاعدة الزاميا بصورة مطلقة بمعنى ألا تكون الاعتبارات التي تبطل هذا الالتزام، على افتراض وجود اعتبارات كهذه، سوى اعتبارات تابعة من قواعد اخرى من نوعها^(١). بالاضافة الى ذلك، ينبغي ان تتسم القاعدة بالاتساق الذاتي وان تكون موجهة لكل شخص فعلي ويمكن وأن تكون معنية بتأمين المصالح الاساسية للجميع بالتساوي^(٢). من الواضح هنا ان الشروط الاربعة الاولى هي شروط صورية خالصة، بينما الشرط الخامس (اي شرط ان تكون القاعدة لخير او صالح الجميع) هو شرط مادي. ولكن لن نكون معنيين هنا بالقضايا الجوهرية في الاخلاق وبما يعنيه على وجه التحديد ان يكون أمر ما لخيرى او لخير سواي، اي ما هو المعيار الاساسي للخير. فإن اسئلة كهذه تحتاج معالجتها الى اللجوء الى نظرية معيارية جوهرية. ولكن هناك عددا من النظريات المتنافسة، فكيف نختار بينها؟ هذا السؤال هو الذي سيشكل مدار نقاشنا في الفصل المقبل^(٣).

(١) قد يطغى اعتبار خلقي على اعتبار خلقي آخر، كما رأينا سابقا في هذا الكتاب، ولكن الاعتبار الخلقية مطلقة بمعنى انه لا يمكن لاعتبار غير خلقي ان يطغى على اعتبار خلقي. أنظر:

Alan Gewirth, *Reason and Morality*, The University of Chicago Press, 1978, p.

1.

(٢) أنظر: Kurt Baier, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, 1958, chap. 8.

(٣) ان معالجتنا هنا تختلف عن معالجة كورت باير (انظر: نفس المصدر السابق)، على الرغم من تأثرنا بفهمه لطبيعة الاخلاق وطبيعة الاعتبارات الخلقية. فإن باير لا يفصل بين السؤالين اللذين فصلنا بينهما، اي: لماذا الاخلاق؟ ولماذا أخلاق معينة بدل سواها؟ انه يدمج هذين السؤالين ويحاول ان يوجد اساسا عقليا للأخلاق، اي اساسا مسوغا اعطاء الاعتبارات الخلقية الأولوية، من حيث هي اعتبارات ذات مضمون جوهرى محدد.

لنعد الآن الى شروطنا الخمسة، مبتدئين بالشرط الكنطي. هذا الشرط، كما صار واضحا من شرحنا السابق، هو فقط شرط ضروري لكون قاعدة ما قاعدة خلقية. وهذا، كما سيأتي معنا، ينطبق على الشروط الاخرى التي عددناها. وان نقول ان هذا الشرط، او ايا من الشروط الاخرى، هو فقط شرط ضروري هو ان نقول ان الحكم الخلقي الذي لا يتوافر فيه هذا الشرط هو حكم خاطيء من الزاوية الخلقية. ولكن توافر هذا الشرط لا يعني، كما مر معنا سابقا، ان الحكم الذي يتوافر فيه هذا الشرط مصيب من الوجهة الخلقية.

لنحاول الآن ان نفهم اكثر ما هو هذا الشرط الكنطي. هذا الشرط يتعلق، كما رأينا، بإمكانية جعل القاعدة الخلقية قانونا كليا. ان هذه الامكانية لا تتحقق، كما ادعى مكي، على مراحل. فلا يمكن، في نظرنا، تحويل الحكم الخلقي الى قانون كلي الا بمعنى واحد^(٤). بمعنى آخر، ان الحكم الخلقي قابل للتحويل الى قانون كلي فقط بمعنى انه يتضمن احكاما متساوية بالنسبة لكل الحالات المتساوية^(٥). والكلام على الحالات المتساوية هنا هو، في المقام الاول، كلام على الحالات المتساوية بصفاتها الكلية. والمقصود بالصفات الكلية هنا تلك الصفات التي يتقرر بموجبها كون حالة ما هي من نوع معين، وليس من نوع آخر. فاذا اخذنا، مثلا، حالة مساعدة شخص لفلسطيني تطارده قوى الاحتلال الصهيوني، فإن الشخص الذي يمد يد العون الى هذا الفلسطيني لا يمدها اليه بوصفه مجرما فارا من وجه العدالة، بل مظلوما يدافع عن حقه. ان الحكم الخلقي للشخص الذي يمد يد العون للفلسطيني المطارد يتخذ الصيغة التقريرية التالية: انه امر واجب علينا ان نساعد هذا الفلسطيني المظلوم. والقاعدة التي يقوم عليها هذا الحكم وتتخذ صورة قانون كلي هي القاعدة التي تقول: يجب مساعدة كل مظلوم، حيث "مظلوم"، في هذه الحالة، يشير الى اي شخص يحتل وضعها يتطابق، من حيث سماته المجردة، مع وضع الفلسطيني في مثالنا. ان جعل القاعدة التي يقوم عليها الحكم الخلقي قانونا كليا (اي اعطاءها صورة قانون كلي) هو امر نابع من ضرورة معاملتنا لجميع الحالات المتساوية بالتساوي. فإذا كان الحكم الاصيل هو انه من واجبتنا ان نساعد الفلسطيني المظلوم في مثالنا، اذن اذا

(٤) هنا نحن نتفق مع وجهة نظر هير. أنظر R. M. Hare, *Moral Thinking*, Clarendon

Press, Oxford, 1981, p. 108.

(٥) نفس المصدر السابق.

كانت القاعدة التي يقوم عليها الحكم خلقية، فإِنَّه ينبغي ان نصدر حكماً مماثلاً بالنسبة لكل حالة مماثلة لحالة الفلسطيني في مثالنا. والكلام على حالات مماثلة هنا يعني الكلام على تلك الحالات التي تكون صفاتها الكلية من النوع الذي يحدد كون هذه الحالة من نوع الحالة الاصلية. اذا عكسنا الوضع، مثلاً، وكان الشخص الملاحق يهودياً، وليس فلسطينياً، وكان المحتل عربياً، وليس يهودياً، فإن علينا ان نصدر حكماً مماثلاً للحكم الذي اصدرناه في الحالة السابقة، والا نقع في "تناقض في الارادة"، كما عبر كنت.

ما هو المقصود هنا بتعبير كنت الاخير؟ ان كنت، كما رأينا، استعمل مفهوم الرغبة لشرح فكرة التناقض في الارادة، ففهم بهذا التناقض على وجه التحديد تناقضاً بين رغبة الشخص في معاملة شخص آخر على نحو معين وعدم رغبته في ان يعامل هو نفسه على هذا النحو، حتى لو كان يحتمل نفس وضع الشخص الآخر. ولكن من الافضل هنا ان نفهم هذا التناقض على نحو آخر، فلا يعود منوطاً بحياسة او عدم حياسة واحدنا على رغبة من نوع معين. ان بإمكاننا ان ننقل هذا التناقض من مستوى الرغبات الى مستوى الاحكام او الاوامر. والتناقض على المستوى الاخير هو حالة عدم اتساق بين "عامل أ على نحو كذا وكذا" و: "لا تعامل ب على نحو كذا وكذا"، علماً بأنه لا توجد فروقات في الصفات الكلية لكل من أ و ب. ان من يأمر بمعاملة أ على نحو معين، في هذه الحالة، بينما لا يأمر بمعاملة ب على نفس النحو، لا يمكنه ان يكون متسقاً مع نفسه، الا اذا بين أن هناك اساساً مشروعاً لهذا التفريق في المعاملة بين أ و ب. اما اذا كانت الصفات الكلية لكل من أ و ب متساوية، فلا يمكن، اذا، ايجاد اي اساس مشروع، في هذه الحالة، للتفريق في المعاملة. ولذلك فمن يلتزم، في هذه الحالة، بمعاملة أ على نحو معين ويعدم معاملة ب على هذا النحو يكون كمن يلتزم بعدم معاملة الحالات المتساوية بالتساوي. وهذا، لا شك، لا ينم عن اتساق ذاتي.

من الواضح ان الشرط الكنتي ضروري لضمان عدم اتخاذ معاملتنا للآخرين طابعاً تعسفياً. فمن يفرق في المعاملة بين أ و ب، دون ان يكون هناك اي فرق في الصفات الكلية لكل من أ و ب، يميز لنفسه هذا التمييز في المعاملة دون ان يكون هناك اي مسوغ مطلقاً لهذا التمييز. انه قد يميز لنفسه، مثلاً، ان يستنكف عن معاملة ب على النحو الذي عامل عليه أ فقط لانه لم يرغب في معاملة ب على نفس النحو او فقط لان أ طويل و ب ليس طويلاً او لاي سبب آخر لا يرتبط البتة بالصفات الكلية للمحالتين. وفي هذا فتح لباب التعسف على

مصراعيه .

ولكن ما هو الوجه اللا خلقي في تصرف لا يتوافر فيه الشرط الكنطي ؟ ان الوجه اللا خلقي فيه لا يكمن ، كما تصور كنط ، في افتقاره الى الاتساق الذاتي . فما اكثر حالات عدم الاتساق الذاتي التي لا تنم عن تصرف لا - خلقي . ان عدم معاملة الحالات المتساوية بالتساوي يعني ، في سياق خلقي ، اي بوصفه تصرفا يخضع لمعايير التقييم الخلقي ، خرقا لمبدأ العدالة من حيث ان الاخيرة هي معاملة منصفة . فإن التمييز في المعاملة بين أ وب الذي لا يعكس اي فرق للصفات الكلية لهاتين الحالتين هو تمييز تعسفي يعني اما عدم انصاف أ او عدم انصاف ب . ان تصرفا كهذا هو ، لا شك ، تصرف لا ينم عن اتساق ذاتي ، ولكن افتقاره الى الاتساق الذاتي يعني افتقاره الى الانصاف ، وليس العكس . فإن عدم الانصاف في معاملة كالتى تعيننا هنا يكمن في ان هذه المعاملة ليست معاملة متساوية للحالات المتساوية . ولكن من الواضح انه ليست كل حالة من عدم الاتساق الذاتي هي حالة تتضمن عدم معاملة الحالات المتساوية بالتساوي . يبدو ، اذاً ، ان الشرط الكنطي ، بوصفه شرطاً ضرورياً للاخلاق هو ، في حقيقة الامر ، شرط الالتزام بالمعاملة المنصفة بوصفها تشكل الحد الأدنى من الشروط المطلوبة للالتزام بالاخلاق .

ان الشرط الاخير لا يمكن توحيده بما تستلزمه القاعدة الذهبية في صيغتها الكلاسيكية (اي القاعدة : لا تعامل غيرك الا على النحو الذي ترضاه لنفسك) الا اذا أولنا هذه القاعدة على انها تقول ما معناه : لا تعامل غيرك الا على النحو الذي ترضاه لنفسك فيما لو كنت تحتل نفس الوضع الذي يحتله غيرك . واحتلال نفس الوضع يعني ، كما رأينا ، احتلال وضع له نفس الصفات الكلية او المجردة التي للوضع الآخر . فمن الواضح اننا اذا لم نعدل صيغة القاعدة الذهبية الكلاسيكية على هذا النحو ، فإننا نفسح المجال لتأويلها على نحو يتجاوز ما يستلزمه مبدأ العدالة ، اي مبدأ المعاملة المنصفة . فالمبدأ الاخير لا يستلزم منا ان نعامل سوانا المعاملة التي نرضاها لانفسنا ، الا اذا لم يكن هناك مسوغ للتمييز بيننا وبين سوانا . فقد يكون ما اطلبه لنفسى وما لا ارضى بأي شيء دونه مرتباً على كون حالتي من النوع الذي يسوغ عدم قبولى بأي شيء دونه . واذا لم تكن الحالات الاخرى من نفس النوع ، فإنني لست ملزماً ، اذا ، ان اعامل الحالات الاخرى كما اعامل حالتي . لنفترض ، على سبيل الجدل ، ان هناك شيئاً يميز مشروع البحث الذي قدمت طلباً لدعمه من جامعتي وأن هناك حاجة ملحة للقيام ببحث كهذا .

ولنفترض ان الموارد المالية للجامعة لا تسمح سوى بدعم مشروع بحث واحد. اذا صح، في هذه الحالة، ان مشروع البحث الذي يخصني أهم مما يخص زملائي الذين ينافسونني على الدعم المادي وان الحاجة ملحة للقيام بهكذا بحث، اذن سأصر بحق ان احصل انا على الدعم وألا يحصل غيري عليه. بمعنى آخر، لن أَرْضَى، في هذه الحالة، بأن يعامل غيري على النحو الذي أطلبه لنفسي. ولكن هذا الاصرار من قبلي له ما يسوغه في هذه الحالة، لان هناك ما يستوجب معاملة حالتي على غير النحو الذي ينبغي ان تعامل عليه حالة زميل آخر يسعى للحصول على دعم مادي لمشروع بحثه. واضح، اذا، من هذا المثال البسيط انه لا يمكننا ان نوحّد بين الشرط الكنطي وما تستلزمه القاعدة الذهبية، الا اذا اولنا القاعدة الذهبية على انها تقول: لا تعامل غيرك (او لا ترض بأن يعامل غيرك) الا على النحو الذي تريد ان تعامل عليه فيما لو كنت تحتل الوضع الذي يحتله غيرك. والصيغة الاخيرة هي الصيغة التي نحتاج اليها للقبض على الفحوى الاساسي لفكرة الانصاف التي تقضي بمعاملة الحالات المتساوية بالتساوي.

ولكن لا بد الآن من مواجهة بعض المشكلات المترتبة على الصيغة الاخيرة. اولى هذه المشكلات هي المشكلة المتعلقة بفض مكنون العبارة "فما لو كنت تحتل الوضع الذي يحتله غيرك". فما معنى ان احتل نفس الوضع الذي يحتله سواي؟ رأينا سابقا ان احتلال نفس الوضع يعني احتلال وضع له نفس الصفات الكلية او المجردة. ولكن من الضروري ان نلاحظ هنا ان الصفات الكلية او المجردة للوضع يجب ان تشمل على الصفات الشخصية للشخص الذي يحتل هذا الوضع، وبخاصة على الصفات التي ترتبط بنوع الدوافع التي تحركه. فعندما اصدر الحكم الخلفي، كما في المثال السابق، "ينبغي ان أمد يد العون للفلسطيني الهارب من قوات الاحتلال"، فإنني أصور لنفسي وضع هذا الشخص على النحو التالي: انه شخص يعاني احتلال قوى دخيلة لأرضه، ولكنه يرفض الرضوخ للاحتلال ويقاومه بالطرق المشروعة، فيما قوى الاحتلال تلاحقه للقبض عليه ومعاملته من ثم وكأنه مجرم عادي. من الملاحظ هنا ان الصفات التي لها اهمية ليس كونه فلسطينيا وكون من يلاحقه صهيونيا، بل انها اكثر تجريدا من هذا. ان كونه انسانا احتلت ارضه هو الامر ذو الاهمية هنا. وهذا الامر تبقى له اهميته، افلسطينيا كان ام من شعب آخر، أصهونيا كان المحتل ام ينتمي الى فئة اخرى من البشر. بالاضافة الى ذلك، فإن الصفات ذات الاهمية هي صفات ترتبط بنوع الدوافع التي تحركه (رفضه للاحتلال، مثلا) ونوع الطرق التي يستعملها في

مقاومته للاحتلال ونوع العقاب الذي ينتظره فيما لو قبض عليه وكون العقاب سيكون عقابا على مقاومته المشروعة للاحتلال. لا أهمية، كما هو ملاحظ هنا، سوى للصفات الكلية او المجردة. ان يحتل شخص آخر نفس وضع هذا الفلسطيني هو ان يحتل وضعاً له نفس هذه الصفات الكلية او المجردة، بما فيها الصفات المتعلقة بنوع الدوافع التي تمثلنا وجودها في الوضع الاصيلي (كرفض الشخص للاحتلال او كرهه له وما اشبه ذلك). بمعنى آخر، عندما أتصور شخصا آخر في نفس الوضع، فإن ما أتصوره هو كون هذا الشخص في وضع يجد ارضه فيه محتلة من قبل قوى دخيلة ويجد نفسه فيه رافضا لهذا الاحتلال ومقاوما له بالطرق المشروعة، الخ. وفي تصوري لهذا الشخص في هذا الوضع بكل صفاته الكلية فإنما أتصور شخصا في وضع يستدعي مني اصدار نفس الحكم الخلفي الذي اصدرنه في الوضع الاصيلي. ان الفرق بين الحالتين يكمن في ان الشخص الذي يحتل الوضع المعني في الحالة الاولى هو غير الشخص الذي يحتل هذا الوضع في الحالة الثانية، اما الصفات الكلية فهي واحدة.

ان الشرط الكنطي هو ما يسميه بعضهم "شرط التصرف بصورة مبدئية" ^(٦) acting on Principle. فاذا عدنا الى مثالنا السابق، نجد ان القاعدة التي يخضع لها فعلي هي القاعدة التي تقضي بمساعدة او نصرة المظلوم. والتصرف على نحو مبدئي هنا يستوجب ان اساعد المظلوم حتى ولو كان يهوديا. بمعنى آخر، ينبغي ان اتقيد بالمبدأ المذكور، بغض النظر عما اذا كان يخدم اغراضا او اغراض اي شخص آخر. وهذا حتما يتضمن انه لا يجوز الاستثناء من القاعدة على نحو يستهدف خدمة أغراض خاصة. فأي استثناء له هذا المعنى هو استثناء لا يأخذ في الاعتبار فقط الصفات الكلية او المجردة للحالة المستثناة، وهو، اذن، يتعارض مع العمل من وجهة نظر خلقية. من هنا يتضح ان العمل من وجهة نظر انانية، مثلا، يتعارض مع العمل من وجهة نظر خلقية. فاذا كانت وجهة النظر الخلقية تقضي بتقيد الفرد بالقواعد الخلقية، فإن ما يعنيه هذا، في ضوء تحليلنا السابق، هو ان وجهة النظر الخلقية تقضي، على الاقل، بأن يعامل الفرد كل الحالات المتساوية بالتساوي. وهذا بدوره يعني انه لا يجوز ان يستثنى ذاته من هذه المعاملة حتى ولو كان عدم استثنائه لها مضرا بمصالحه الشخصية، ما دام وضعه يتسم بالسمات الكلية او المجردة التي تجعل من استثنائه ذاته امرا مخالفا لمستلزمات المنظور

الخلقي. اذن، اذا كان المنظور الخلقي يستوجب من الفرد التصرف على نحو مبدئي، فمن الواضح انه يتناقى مع الموقف الانائي، لان الموقف الاخير يستوجب مني الا افعل ما اعرف انه يتعارض مع مصلحتي الخاصة.

ان كنت وعي هذه المسألة قبلنا بزمان. فقد ذهب كنت الى ان المنظور الخلقي لا يتطابق، بالضرورة، مع منظور المصلحة الشخصية، بل انه قد يستلزم في بعض الحالات تضحية المصالح الفردية. ان كنت، لا شك، كان مصيبا في هذا الامر. ولكن خطأ كنت، كما حاولنا ان نبين في الفصل التاسع، يكمن في اصراره على ان القواعد الخلقية لا تقبل التعديل. ان كنت لم يميز بين النظر الى القواعد الخلقية على أنها مطلقة، بمعنى ان ما تستلزمه لا يمكن ان تبطله اعتبارات غير خلقية، والنظر اليها على انها مطلقة بمعنى ان ما تستلزمه قاعدة خلقية لا يمكن لاية اعتبارات من اي نوع كان ان تبطله. انها، لا شك، مطلقة بالمعنى الاول. فالاعتبارات الخلقية لا يمكن ان تطفئ عليها اعتبارات من خارج الاخلاق، كالاعتبارات القانونية، مثلا، او اعتبارات المصلحة الشخصية او العائلية او الطائفية. ان الاعتبارات الخلقية، اذن، مطلقة بمعنى ان التقيد بالقواعد الخلقية له الاولوية على كل الاعتبارات الاخرى.

اذا كانت القواعد الخلقية مطلقة بهذا المعنى، فإن هذا يعني، لا شك، انه لا يجوز ان نستثني من هذه القواعد على اساس اعتبارات تنبع من المصلحة الشخصية او العائلية او الطائفية او على اساس ما تقتضيه مؤسسات اخرى في المجتمع كالمؤسسة القانونية وغير ذلك^(٣). ولكن هذا لا يعني انها مطلقة بمعنى ان ما تستلزمه قاعدة خلقية لا يمكن لاية اعتبارات على الاطلاق ان تبطله. هنا نأتي الى الشرط الثاني للقواعد الخلقية، الا وهو ان العمل بموجب القاعدة الخلقية ينبغي ان يكون الزاميا وألا تكون الاعتبارات التي تبطل هذا الالزام، على افتراض وجود اعتبارات كهذه، سوى اعتبارات نابعة من قواعد اخرى من نوعها. ان الاعتبارات الوحيدة التي يمكن ان تجعلني في حل من التزامي بالوفاء بوعدتي، مثلا، هي اعتبارات خلقية تطفئ على الاعتبارات الخلقية التي تستوجب وفائي بوعدتي. وان نقول، في حالة كهذه، ان هناك اعتبارات خلقية تطفئ على الاعتبارات الخلقية التي تستوجب وفائي بوعدتي هو ان نقول ان هناك قاعدة خلقية تستوجب وفائي بوعدتي وأن هناك قاعدة اخرى من نوعها تلزمني في

(٧) أنظر: Gewirth, Op. cit., chap. 1.

الوضع المعطى بعمل شيء يتعارض مع وفائي بوعد قمت به، ولكنه، من الوجهة الخلقية، اهم من وفائي بهذا الوعد. اذن، ان قولنا ان العمل بموجب قاعدة خلقية الزامي على نحو مطلق لا يعني انه لا يمكن ان توجد اعتبارات على الاطلاق تسوغ، في وضع معطى، عدم التقيد بهذه القاعدة. انه يعني فقط انه لا يمكن ان توجد اعتبارات فوق الاخلاق تسوغ ذلك.

من الواضح، اذن، ان الشرط الثاني لا يتنافى مع النظر الى الالتزامات الخلقية على انها، كما وصفناها في فصل سابق، الزامات للوهلة الاولى^(٨). فإن ما تلزمنا بعمله القاعدة الخلقية مطلق بمعنى ان كون هذه القاعدة تلزمنا بالقيام بأفعال من نوع معين يشكل اعتبارا مطلقا، بالعلاقة مع كل الاعتبارات الاخرى التي من خارج الاخلاق، للقيام بهذا النوع من الافعال. ولكن ان نقول ان الالتزام الخلقي بالقيام بفعل معين ما هو الا الزام للوهلة الاولى هو ان نقول ان كون قاعدة خلقية ما تلزمنا بالقيام بهذا الفعل لا يشكل اعتبارا مطلقا، بالعلاقة مع الاعتبارات الخلقية الاخرى. اذن نحن نقول، من جهة، ان الاعتبارات الخلقية مطلقة بالعلاقة مع الاعتبارات غير الخلقية، ونقول، من جهة ثانية، انه لا توجد اعتبارات خلقية لا يمكن، من حيث المبدأ، الا تغطي عليها اعتبارات من نوعها. ولا تناقض مطلقا في هذين القولين.

ان الشرط الثاني يعيدنا الى فكرة طرحناها اكثر من مرة، الا وهي ان الاعتبارات الخلقية لها الاولوية على كل الاعتبارات الاخرى. بمعنى آخر، ان ما يستوجبه التصرف من وجهة نظر خلقية هو ان يكون السبب العقلي الوحيد لتصرفنا من وجهة النظر هذه هو انه تصرف من وجهة نظر خلقية. اننا لا نكون خلقين، اذن، الا اذا كانت القواعد التي تصدر افعالنا عنها من النوع الذي يشكل العمل بموجبه اعتبارا لا يمكن ان يطغى عليه اي اعتبار آخر من خارج الاخلاق. بمعنى آخر، اننا لا نكون خلقين، الا اذا كنا نتقيد بالقواعد الخلقية لا لسبب آخر سوى انها قواعد خلقية. ان هذا يقبض على الفحوى الاساسي لقولنا ان القواعد الخلقية ملزمة على نحو مطلق.

الشرط الصوري الثالث لحسابان قاعدة ما قاعدة خلقية هو شرط كون هذه القاعدة متسقة مع ذاتها. ان غياب الاتساق الذاتي في قاعدة ما قد يكون ناتجا اما عن كون القاعدة تحضنا على فعل شيء ما وعدم فعله في نفس الوقت او ناتجا عن

كون القاعدة تحضنا على فعل أمر لا مهرب من ان يقود فعلنا اياه الى خلق وضع يتنافى مع تطبيق هذه القاعدة. اذا قلت، مثلاً، ينبغي ان يضع كل شخص مصلحته فوق كل اعتبار وان يفي بالتزاماته تجاه الآخرين، فلنني لا شك، انطق بقاعدة تفتقر الى الاتساق الذاتي. فما لا شك فيه ان وفاء الشخص بالتزاماته تجاه الآخرين قد لا يكون في مصلحته. اذن بين الحالات الممكنة للفعل، توجد حالات تتعارض فيها اعتبارات المصلحة الشخصية مع الاعتبارات التي تقضي بوفاء الشخص بالتزاماته. وفي حالات كهذه، ما تحضني القاعدة السابقة على فعله هو ان اضع مصلحتي الشخصية فوق كل اعتبار وألا أضعها فوق كل اعتبار. وبالتالي، فإن هذه القاعدة تحضني، في حالات كهذه، على ان اقوم، في آن واحد، بفعلين متعارضين، اي على أن افعل ما يؤمن مصلحتي الشخصية وأن أفعل ما يتعارض مع مصلحتي الشخصية.

من الملاحظ هنا ان عدم الاتساق الذاتي في القاعدة المذكورة ليس مرده الى ان هناك حالات فعلية يتعارض فيها وفاء الشخص بالتزاماته تجاه الآخرين مع تحقيقه لمصلحته الشخصية. فليس الأمر المهم هنا ان توجد، فعلاً، حالات كهذه وأن يكون هناك احتمال، صغير او كبير، في ان يواجه واحدنا حالات كهذه. المهم، بالاحرى، هو انه لا علاقة تصورية او ضرورية منطقياً بين كون فعل يخدم مصلحتي الشخصية وكونه لا يتعارض مع وفائي بالتزاماتي تجاه الآخرين. وما دام الامر كذلك، اذن فإن حالات كالتي نشير اليها ممكنة منطقياً، وبالتالي فإن من بين مجموعة الافعال التي تشكل وفاء بالتزامات واحدنا تجاه الآخرين افعالاً مضرّة بالمصلحة الشخصية له. واذا عدنا الآن الى الشرط الاول - الشرط الكنطي او شرط المبدئية - فإنه يقول لنا، كما رأينا، انه لا قاعدة يمكن ان تكون قاعدة خلقية، الا اذا لم تتضمن اصدار احكام خلقية متباينة على حالات غير متباينة من حيث صفاتها الكلية المناسبة. اذن اذا عاملنا القاعدة المقترحة على انها قاعدة خلقية، فينبغي ان نؤولها على انها تقول: بالنسبة لاي فعل (ف) وأي شخص (ش)، ان ش ملزم بفعل ف اذا وفقط اذا كان قيامه بف محققاً لمصلحته الشخصية واذا وفقط اذا كان قيامه بـ ف وفاء بالتزاماته تجاه الآخرين. ولكن من الواضح مما قلناه سابقاً ان قيمة من قيم المتغير ف فعل يحقق مصلحة ش الخاصة ولا يشكل في الوقت نفسه وفاء بالتزاماته تجاه الآخرين. واذا أسمينا هذا الفعل "ك"، فإن ما يصدق على ك في هذه الحالة هو أن:

(أ) القيام بـ ك يحقق المصلحة الخاصة لـ ش وأن:

(ب) القيام به ك لا يشكل وفاء بالتزامات ش
اذا اخذنا القاعدة مع (أ)، فإنه لا مهرب من الاستنتاج بأن ش ملزم بفعل
ف واذا اخذنا القاعدة مع (ب)، فإنه علينا ان نستنتج أن ش غير ملزم بفعل
ف، والتناقض هنا واضح.

ان عدم الاتساق الذاتي ينشأ في حالات من نوع آخر. فإن هناك حالات
تحضنا فيها القاعدة على فعل اشياء من نوع معين يؤدي قيامنا بها، بحكم
طبيعتها، الى خلق شروط تتنافى مع تطبيق هذه القاعدة. هنا لا تكون القاعدة غير
متسقة مع ذاتها، بمعنى انها تحضنا على فعل شيء وعدم فعله في آن واحد، بل
بمعنى انها نافية لذاتها. اذا قلت، مثلا، "عد، عندما تدعو الحاجة، بالقيام بفعل
ما دون ان تكون لديك النية مطلقا في ان تفني بوعدك"، فما أضعه قاعدة للفعل
هنا لاغ لذاته. انه يحض الناس على فعل شيء من نوع معين - اي القيام بوعود
كاذبة - لا بد من ان يؤدي قيامهم به الى خلق شروط تمنع القيام به. فلو
افترضنا، على سبيل الجدل، اننا تبيننا هذه القاعدة وعملنا بها، فلننا، عاجلا ام
آجلا، سنجد أنفسنا في وضع ينتشر فيه القيام بالوعود الكاذبة على نطاق واسع
بحيث يندر ان نجد شخصا لا يقوم بوعود كاذب. فهل يمكن للناس في هذا
الوضع ان يستمروا بالقيام بوعود كاذبة؟ طبعا لا. فإن وضعا كهذا هو وضع يفقد
فيه الناس الثقة بعضهم ببعض، ولا يعود بإمكان اي شخص ان يغرر بالآخرين
عن طريق قيامه بوعود كاذبة. ومن الواضح انه، في ظل شروط كهذه لا يعود
بالامكان تطبيق هذه القاعدة لان الشرط الاساسي لتطبيقها هو ان يكون بإمكان
من يطبقها ان يخدع الآخرين بوعوده الكاذبة.

قد يعترض بعضهم على اساس ان قاعدة كالتي تعيننا هنا لا يقود تبنيها الى
نتائج كالتي أشرنا اليها في تحليلنا السابق، ما دام من يتبناها لا يدعو الآخرين الى
تبنيها. بمعنى آخر، قد يصطنع فرد لنفسه نهجا خلقيا معينا يقتضي تبني قاعدة
كالتي تعيننا هنا دون ان يتوجه بهذه القاعدة الى الجميع ليتبنوها او قد تصطنع
جماعة صغيرة هذا النهج الخلقي وتقصر تبني القاعدة المذكورة على افرادها
وحدهم. وفي هذه الحالة لا خوف من انتشار الوعود الكاذبة على النحو الذي
صورناه في تحليلنا السابق والذي لا بد من ان يعدم الشروط الضرورية لتطبيق
القاعدة المعنية. ان اعتراضا كهذا يفترض ان القاعدة الخلقية قد تكون خاصة
بفرد من الافراد او مجموعة من الافراد وموجهة الى هذا الفرد وحده او هذه
المجموعة وحدها. ولكن هذا يتعارض، لا شك، مع طبيعة القواعد الخلقية.

فمن الشروط الاساسية لكون قاعدة ما قاعدة خلقية - وهنا نتقل الى الشرط الصوري الرابع - ان تكون هذه القاعدة موجهة لجميع الاشخاص بدون استثناء، الفعليين منهم والممكنين^(٩). ان هذا الشرط ينبع من الطبيعة الاجتماعية للقواعد الخلقية التي تفرض ان تكون هذه القواعد قواعد عامة، لا خاصة. ولذلك فإن هذا الشرط، كما لاحظ كورت باير، يتضمن ان القواعد الخلقية قابلة لأن تلقن، وينبغي ان تلقن، لجميع افراد المجتمع وبشكل مفتوح^(١٠)، وليس بشكل سري كما تلقن، مثلاً، تعاليم الديانة الدرزية لمن تتوافر فيهم شروط معينة من الدروز.

بإمكاننا ان نرى هنا كيف يمكن اشتقاق الشرط الرابع من المنظور الخلقي عن طريق ربط هذا الشرط بمفهوم التسويغ من المنظور الخلقي. فإذا افترضنا انه تتوافر في قاعدة كل الشروط المطلوبة لاعتبارها صحيحة او مسوغة من وجهة النظر الخلقية، فإننا ننظر إليها فوراً بوصفها قاعدة ينبغي تبنيها من قبل الجميع. ان هناك، لا شك، علاقة تصورية بين قولنا ان القيام بفعل من نوع معين صحيح او مسوغ من الزاوية الخلقية وقولنا اننا ملزمون، ما دمنا قادرين، على القيام بفعل من هذا النوع. ومن الضروري التنبيه الى ان ما هو مقصود بالالزام هنا هو فقط معناه الخلقي. وإذا سلمنا بوجود علاقة تصورية كهذه، اذن فإن هذا بمثابة تسليم بضرورة تبنيها (اي تبني كل منا بدون استثناء) للقاعدة التي تسوغ القيام بفعل من النوع المعني. فإن نقول ان القيام بفعل من نوع معين مسوغ من الزاوية الخلقية هو ان نقول ان هناك قاعدة خلقية صحيحة تسوغ القيام به. ولذلك فإن نقول اننا ملزمون بالقيام بفعل من هذا النوع هو ان نقول اننا ملزمون بالتقيد بالقاعدة التي تسوغ القيام به. ولكن لا معنى لأن نلزم شخصاً بالتقيد بقاعدة يجملها. اذن من الواضح هنا انه ينبغي تلقين هذه القاعدة للجميع بوصفه شرطاً ضرورياً لالزامهم بالتقيد بها في حياتهم.

قد يتساءل بعض القراء هنا عما اذا كان تحليلنا الاخير يخلط بين مفهوم

(٩) حتى جان بول سارتر ادرك هذا الجانب للاخلاق. فعلى الرغم من انه اصر على ان الفرد هو الذي يختار قيمه، الا انه اصر في الوقت نفسه على ان الفرد عندما يختار فإنما يختار لكل الانسانية. بمعنى آخر، ان اختياره، مثلاً، شيئاً من نوع أ هو بمثابة توجه الى جميع البشر الى أن يختاروا مثله في ظل شروط مماثلة. انظر:

J. P. Sartre, *Existentialism*, tr. B. Frechman, (Philosophical Library) p. 20.

Kurt Baier, *OP. cit.*, P. 195 - 198.

القاعدة الخلقية ومفهوم القاعدة الصحيحة او المسوغة من وجهة نظر خلقية^(١١) فإذا كان ثمة فرق بين كون قاعدة خلقية وكونها مسوغة او صحيحة خلقيا، اذن فإن تسليمنا بالنتيجة التي اوصلنا اليها تحليلنا السابق لا يعني، بالضرورة، تسليمنا بأن كون قاعدة ما قاعدة خلقية يفرض ان تكون هذه القاعدة موجهة لجميع الاشخاص بدون استثناء. انه يعني فقط تسليمنا بأن القاعدة الصحيحة او المسوغة خلقيا هي قاعدة موجهة للجميع وينبغي تلقينها للجميع.

في ردنا على الحجة الاخيرة، لن نحاول ان ندحض مقدمتها الاساسية التي تقضي بالتمييز بين ما هو خلقي وما هو مسوغ خلقيا. فإننا لا نعتقد اننا بحاجة لدحض هذه المقدمة. فإن هناك مسألة هامة يجب الا نغفلها هنا، ألا وهي ان القواعد الخلقية، في اي مجتمع من المجتمعات، هي قواعد تقدم لاعضاء هذا المجتمع على انها قواعد صحيحة او مسوغة خلقيا. قد لا تكون هذه القواعد صحيحة او مسوغة، منفردة او مجتمعة، ولكن هناك حتما افتراضا مضمرا يسود المجتمع الذي ترسخت فيه هذه القواعد، الا وهو ان هذه القواعد صحيحة او مسوغة. اذن، ان من طبيعة القواعد الخلقية، بما هي قواعد ترسخت اجتماعيا، ليس ان تكون صحيحة او مسوغة، بل ان تقدم نفسها على انها صحيحة او مسوغة. وهذا يعني ان من طبيعتها ان تكون موجهة للجميع. ان هذه المسألة لا بد من ان تتوضح اكثر اذا نظرنا الى القواعد الخلقية التي ترسخت في مجتمع ما على انها قواعد صحيحة او مسوغة للوهلة الاولى. واذا صح هذا، اذن ما يصح استنتاجه، بناء على تحليلنا السابق، هو ان هذه القواعد هي القواعد التي ينبغي، للوهلة الاولى، تلقينها لجميع اعضاء المجتمع تمهيدا لالزامهم بالتقيد بها.

تناولنا حتى الآن الشروط الصورية للقواعد الخلقية. هذه الشروط، كما هو واضح من تحليلنا، ما هي سوى شروط ضرورة لكون قاعدة ما قاعدة خلقية. انها، بحكم طبيعتها، لا تقرر مضمون او جزءا من مضمون القواعد الخلقية. ان المسألة الاخيرة منوطة بالشرط الخامس والاخير. هذا الشرط، كما رأينا، يستلزم

(١١) قد لا يكون هناك تمييز بين الاثنين على مستوى مثالي، حيث تكون القواعد الخلقية هي القواعد التي ينبغي ان نتبناها من وجهة نظر خلقية، وليست، بالضرورة، القواعد التي نتبناها بالفعل. في هذه الحالة، القواعد الخلقية هي القواعد التي ينبغي ان تكون خلقية، وبالتالي فهي القواعد الصحيحة او المسوغة من وجهة نظر خلقية. وما دما معنيين هنا بالشروط التي يجب توافرها من وجهة نظر خلقية، اذن فلا تمييز ضمن اطار تحليلنا بين الخلقي والمسوغ خلقيا.

ان تكون القواعد الخلقية معنية بالمصالح الاساسية للافراد بدون تمييز، اي ان تكون، حسب تعبير باير، "لخير الجميع بالتساوي"^(١٢). توجد مشكلتان تبرزان بخصوص هذا الشرط. المشكلة الاولى تتعلق بمفهوم الخير وبالمعيار او المعايير المطلوبة للتمييز بين الخير وضده. والمشكلة الثانية تتعلق بما يعنيه قولنا ان قاعدة ما هي لخير الجميع بالتساوي في ضوء فهمنا للشروط الصورية التي سبق وتناولناها.

ان المشكلة الاولى لن تعيننا حتى الفصل المقبل، لانها تثير شتى الاسئلة على المستوى النظري. بمعنى آخر، لا يمكننا ان نعالج بصورة فعالة الاسئلة التي يمكن ان تطرح حول مفهوم الخير ومعايير الخيرية بدون التعرض للنظريات الجوهرية المختلفة في الاخلاق المعيارية وللاجوبة المتنافسة التي تقدمها عن الاسئلة المعنية. وهنا نجد انفسنا مواجهين بالسؤال الصعب: هل من اساس عقلائي للمفاضلة بين هذه النظريات المختلفة ولاعطاء الاخلاق، بالتالي، (اي اعطاء مفهوم الخير الخلقي) مضمونا معيناً بدل اي مضمون آخر؟ وهذا السؤال كما رأينا، هو السؤال الذي سيشكل محور الفصل المقبل.

سنفترض هنا، اذن، لغرض متابعة البحث ان المشكلة الاولى محلولة واننا نعرف ما هو المضمون المحدد الذي ينبغي ان نعطيه لمفهوم الخير الخلقي. نتنقل، اذن، الى المشكلة الثانية. هنا نريد ان نفهم، في ضوء الشروط الصورية التي تناولناها، ما معنى ان تكون قاعدة لخير الجميع بالتساوي. هل يمكن، مثلاً، ان يعني هذا ان القاعدة ينبغي ان تكون مشتقة من مبدأ الانانية الاخلاقية (اي المبدأ: كل شخص ملزم بتحقيق اكثر ما امكن من الخير لذاته وفقط بتحقيق ذلك)؟ طبعاً لا. فإن المبدأ الاخير، لا شك، يتعارض مع المنظور الخلقي. فإن هذا المبدأ يقول ان اي شخص ملزم بالقيام بفعل ما اذا وفقط اذا كان يقوم به لتحقيق اكثر ما امكن من الخير لذاته. ولكن هذا يتضمن منطقياً ان اي شخص ملزم بتحقيق اكثر ما امكن من الخير لذاته، حتى لو ألحق هذا ضرراً بالآخرين وكان على حساب خيرهم. واذا كان القول الاخير متضمناً في مبدأ الانانية الاخلاقية، اذن فإن هذا المبدأ لا يتوافق فيه الشرط الصوري الاول (الشرط الكنطي). فاذا حاولنا ان نراعي الشرط المذكور في هذه الحالة سنقع، لا محالة، في شرك التناقض. ففي مراعاتنا لهذا الشرط، علينا ان نقول ان اي شخص على الاطلاق، وبغض النظر عن الوضع الذي يجد نفسه فيه، ملزم بتحقيق اكثر ما

امكن من الخير لذاته حتى ولو كان هذا على حساب خير شخص آخر، كائنا من كان هذا الشخص الآخر. اذن، اذا كان تحقيق ش ١ الخير لذاته سيكون على حساب خير ش ٢ فإن ش ١ ملزم بتحقيق خيره حتى في هذه الحالة، ولا يحق لاي شخص آخر، حتى ولو كان هذا الشخص هو ش ٢، ان يحول بين ش ١ ومحاولته تحقيق خيره الخاص^(١٣). من الواضح هنا اننا بعدم اعطائنا ش ٢ الحق في ان يمنع ش ١ من تحقيق خيره الخاص فإنما نخرق الشرط الكنطي بصورة فاضحة. فما يعنيه عدم اعطائه هذا الحق هو انه محرم عليه ان يفعل فعلا من النوع الذي سمحنا لش ١ بالقيام به. فاذا كان عدم منع ش ١ من القيام بالفعل المعني سيكون على حساب خير ش ٢، اذن من الواضح اننا بالزامنا ش ٢ بعدم منع ش ١ من القيام بهذا الفعل فإنما نمنعه من القيام بما يحقق له خيره على النحو الأكمل. وفي هذه الحالة نكون قد سمحنا لش ١ بأن يحقق خيره على النحو الاكمل وحظرنا على ش ٢ ان يقوم بفعل له نفس السيات المجردة.

حتى نتجنب الوضع الاخير ونضمن مراعاة الشرط الكنطي، ينبغي ان نعطي لش ٢ الحق في ان يمنع ش ١ من القيام بالفعل المشار اليه. ولكن من الواضح هنا اننا باعطائه هذا الحق فإننا نجعله في حل من الزامه بعدم منع ش ١ من القيام بالفعل المعني. اذن حتى نضمن مراعاة الشرط الكنطي لا مهرب لنا من الوقوع في شرك التناقض. فمن جهة، علينا ان نقول ان ش ٢ ملزم بعدم منع ش ١ من القيام بالفعل المعني، لأن كون القيام به هو الواجب الحقيقي لش ١ في الوضع المعطى هو سبب كاف لالزام كل شخص آخر، بما في ذلك ش ٢، بعدم منعه من القيام به. ومن جهة ثانية، فإن مراعاة الشرط الكنطي، في هذه الحالة، تستوجب اعطاء ش ٢ الحق في ان يمنع او ان يحاول ان يمنع ش ١ من القيام بهذا الفعل، مما يجعله غير ملزم بعدم منعه من القيام به. والتناقض هنا واضح.

قد نحاول الآن تجنب النتيجة الاخيرة عن طريق تعديل القاعدة على نحو يجعل تحقيق الشخص لخيره الخاص منوطا بحيازته على مواصفات معينة مشتركة بينه وبين اشخاص آخرين مقررين اليه. لا بد ان نضيف هنا، حتى يحقق هذا التعديل غرضه، ان العلاقة بين الشخص المعني وهؤلاء الآخرين المقررين اليه هي على نحو يجعل اي عمل مسيء لاي شخص منهم شيئا ليس في مصلحة الآخرين

(١٣) هذا واضح من كون وجود الزام لدى شخص ما بالقيام بفعل ما هو بمثابة الزام لنا بعدم منعه من القيام بهذا الفعل.

في هذه المجموعة. ولكن من الواضح هنا اننا في تعديلنا القاعدة على هذا النحو انما نحولها الى قاعدة موجهة لفئة خاصة، وهذا، لا شك، يتعارض مع الشرط الصوري الرابع. ففي تعديلها على النحو المقترح، فإننا نحصر تطبيقها في فئة معينة من الناس، اي تلك الفئة التي تربط بين اعضائها روابط من النوع الذي يجعل الحاق اي ضرر بأي عضو منهم أمرا ليس في مصلحة اي عضو آخر. ولكن القواعد الخلقية، كما رأينا، هي لجميع الافراد والفئات بدون استثناء.

لنعد، اذن، الى سؤالنا الاصيل: ما معنى ان تكون القاعدة الخلقية لخير الجميع بالتساوي؟ ان ما يعنيه هذا، كما لاحظ كورت باير، هو تماما المعنى الذي نجده في القاعدة الذهبية^(١٤). فاذا نظرنا الى قواعد من النوع الذي يتوافر فيه الشرط الخامس من منظور كائن افتراضي يتصف بالعلم الكافي والعقلانية والموضوعية (اي عدم التحيز او المبدئية) ولا مصلحة له في تطبيق او عدم تطبيق هذه القواعد، فإن بإمكاننا ان نرى، من هذا المنظور، انه في مصلحة الجميع بالتساوي ان يتقيد كل واحد منا بهذه القواعد. وهذا المنظور هو، في الواقع، المنظور الخلقي المتجسد في القاعدة الذهبية، او، بالاحرى، بالصيغة السالبة لهذه القاعدة. هذه الصيغة تقول: لا تفعل في الآخرين ما لا ترضى ان يفعلوه فيك. ان هذا يعود بنا، في حقيقة الامر، الى الشرط الصوري الاول، شرط المبدئية او القابلية للتعميم، الا أننا الآن نريد تجاوز الطابع الصوري الخالص لهذا الشرط ونضيف عليه مضمونا محددا. فعندما تناولنا هذا الشرط في البداية بوصفه شرطا صوريا، ركزنا فقط على المسألة المتعلقة بكون ما هو مطلوب هنا هو التصرف على نحو مبدئي. فان اتصرف على نحو مبدئي هو ان اعامل جميع الحالات المتساوية، تجريديا، بالتساوي، حتى ولو كانت حالتها واحدة من هذه الحالات. ولكن ما هو مطلوب منا الآن، حتى نضيفي مضمونا محددا على قواعدنا الخلقية، هو ان نعدل هذا الشرط ليصير: يجب الا تعامل اي شخص على نحو مخالف للطريقة التي تريد ان تعامل بها بوصفك كائنا عاقلا، وبالتالي يرفض ما يؤذيه وما يحفف بحقوقه وما يعرقل مساعيه نحو تحقيق الخير لنفسه على افضل وجه ممكن. هنا نفترض ان اي شخص، بوصفه كائنا عاقلا، لن يرضى بأي أذى يمكن ان يلحقه به الآخرون او أي ظلم يمكن ان ينزلوه به او اية اهانة يمكن ان يوجهوها اليه او حط من قدره او امتهان لكرامته او اي تقييد غير معقول لحرية او تعطيل لنشاطه

المستهدف تحقيق امكاناته بصورة مشروعة. باختصار، اننا نفترض هنا انه ليس من العقلانية في شيء ان يرضى انسان بأن يعامل على نحو يمنعه من تحقيق خيره على افضل وجه ممكن. ولذلك ان يعامل هذا الانسان انسانا عاقلا آخر على نحو مخالف لخير هذا الانسان الآخر هو خرق للشرط الصوري الاول، شرط المبدئية. وهكذا يتضح ان المعنى الاساسي لقولنا ان القواعد الخلقية ينبغي ان تكون لخير الجميع بالتساوي هو ان كل قاعدة منها تفرض علينا بصورة صريحة او مضمرة الا نعامل احدا على نحو مخالف لما فيه خيره^(١٥).

نتنقل الآن الى معالجة السؤال الذي يشكل عنوان هذا الفصل: لماذا الاخلاق؟ رأينا سابقا ان هذا السؤال هو، في حقيقة الامر، سؤالان: اننا، من جهة، نريد ان نعرف لماذا ينبغي ان نخضع علاقات بعضنا ببعض لقواعد خلقية، اي قواعد من النوع الذي تتوافر فيه الشروط الخمسة التي تناولناها. ومن جهة ثانية، فإننا نريد ان نعرف لماذا ينبغي ان نكون خلقيين، بمعنى ان نعطي الاولوية للاعتبارات الخلقية على كل الاعتبارات الاخرى. بصورة اكثر تحديدا، هل توجد ثمة اعتبارات عقلية تفرض ان نخضع علاقات بعضنا ببعض لقواعد تتوافر فيها الشروط الخمسة المذكورة سابقاً وتفرض تقيدينا بهذه القواعد لا لسبب آخر سوى كونها قواعد تتوافر فيها هذه الشروط؟

لنبدأ بالشق الاول من هذا السؤال. لا يمكن معالجة هذا الشق من السؤال بصورة فعالة بدون العودة الى فكرة طرحناها في امكنة سابقة من هذا الكتاب دون التعرض لها بصورة تفصيلية. هذه الفكرة تتعلق بالطبيعة الاجتماعية للاخلاق. فالاخلاق، لا شك، ليست شأنا فرديا، كما تهيم لنا الفلسفات الفردانية المتطرفة كالوجودية وسواها، بل هي شأن اجتماعي في الصميم. ان المجتمع الانساني هو مصدرها وهو غايتها. انها ذات طبيعة اجتماعية، اذن، بمعنى انها نتاج اجتماعي يخدم اغراضا اجتماعية. ولذلك ليس بالامر المستغرب الا نجد مجتمعا لا تكون فيه سوى الافعال ذات الاهمية الاجتماعية القصوى موضوعا للقواعد الخلقية في هذا المجتمع. بمعنى آخر، ان الافعال التي من هذا النوع هي وحدها ما تحض على

(١٥) من الجدير بالملاحظة هنا ان هير حاول ان يبين انه عندما نعطي للقاعدة الذهبية مضمونا محددا، نجد أنه لا مهرب لنا من احتضان معيار المنفعة بوصفه معيارا نهائيا للاخلاق. أنظر:

R. M. Hare, *Moral Thinking*, (Clarendon Press, Oxford, 1981), part 2.

فعله او تحظر علينا فعله القواعد الخلقية للمجتمع المعني .

ان مفهوم الامة الاجتماعية، طبعا، ليس مفهوما واحدا مطلقا لكل المجتمعات في كل العصور. فما هو ذو اهمية اجتماعية لمجتمع ما قد يرتبط بظروف هذا المجتمع التاريخية وغير التاريخية، وبالتالي، قد لا يكون ذا اهمية اجتماعية لهذا المجتمع نفسه في ظل ظروف مختلفة او لمجتمع آخر من نوع آخر^(١٦). ولكن توجد اشياء تبقى لها اهميتها الاجتماعية القصوى ما بقيت المجتمعات. انها العناصر الضرورية للحفاظ على بقاء المجتمع - اي مجتمع - ولضمان توافر الشروط الاجتماعية التي بدونها لا يمكن لاي فرد ان يضمن لنفسه، على الاقل، الحد الأدنى من الطمأنينة والرضى والامان. من هذه العناصر وجود ثقة متبادلة بين افراد المجتمع وتعاونهم بعضهم مع بعض وعدم شعور واحد منهم بأن مصالحه مهددة من قبل الآخرين باستمرار. ان تأمين وجود عناصر كهذه يأتي في طليعة الغايات الاجتماعية، والاخلاق من حيث هي منظومة من القواعد التي تتوافر فيها الشروط الخمسة التي تناولناها هي من بين اهم الوسائل القيمة بتأمين وجود هذه العناصر. من هنا نفهم لماذا يصعب تصور حياة اجتماعية بدون اخلاق، اي لا تخضع علاقات الافراد بعضهم ببعض فيها لقواعد تتوافر فيها الشروط الخمسة التي عالجناها.

اذا أردنا وضوحا اكثر بخصوص المسألة الاخيرة، لنحاول ان نتصور وضعها لا تكون فيه القواعد التي توجه سلوكنا من النوع الخلقى، بل عكس ذلك. اي لنحاول ان نتصور ان هذه القواعد لا يتوافر فيها بعض الشروط الخمسة التي تعيننا هنا، فتبيح لاي شخص، مثلا، بأن يعامل الآخرين على نحو لا يرضاه لنفسه أو لاي شخص عزيز عليه أو تبيح لأي شخص ان يعطي لمصلحته الخاصة الاولوية، وليس للاعتبارات المبدئية، ما دام في ذلك نفع له. ان هذه القواعد، بطبيعة الحال، ستفتقر الى الاتساق الذاتي ما دامت موجهة الى الجميع ولن تكون، لاسباب واضحة، لخير الجميع بالتساوي. لنحاول ان نتبين الآن ما هي النتائج الاجتماعية المترتبة، في المدى البعيد، على تقيدنا بقواعد من هذا النوع. من الواضح هنا انه لو عمل جزء كبير من اعضاء المجتمع بموجب قواعد كهذه، فلا

(١٦) هذا تماما ما يفسر لماذا الاخلاق ليست واحدة لجميع المجتمعات في كل العصور، اي لماذا ما تحض على فعله او عدم فعله القواعد الخلقية لمجتمع ما ليس في كل الحالات وفي كل الاحوال متطابقا بصورة تامة. مع ما تحض على فعله او عدم فعله القواعد الخلقية لمجتمع آخر.

بد ان نصل، عاجلا أو آجلا، الى وضع من النادر ان نجد فيه شخصا يظهر اي احترام لحقوق الآخرين، وبالتالي، يظهر اي ميل لعدم المس بهذه الحقوق. وفي وضع كهذا يحل التدابير والتناكر محل التعاون والتآلف بين البشر، والشك بالآخرين ونواياهم بدل الثقة المتبادلة بينهم، فلا يبقى شرط واحد من شروط الحياة الاجتماعية السليمة قائما.

لا ينفع ان يعترض بعضهم على تحليلنا السابق على اساس اننا سنجد، في معظم الحالات، في الوضع الذي تصورناه، ان مساس شخص بحقوق الآخرين ليس في مصلحة هذا الشخص. فإن المسألة التي نثيرها ليست ان الوضع الذي تصورناه هو وضع من النوع الذي ستكثر فيه حالات مساس بعضهم بحقوق بعضهم الآخر. فلو كانت هذه هي المسألة الاساسية التي نثيرها، لكان وجيها الاعتراض على موقفنا على اساس انه قد يجد الاشخاص، في حالات كثيرة، في الوضع الذي تصورناه ان المساس بحقوق الآخرين ليس في مصلحتهم على المدى البعيد. الا ان المسألة الاساسية، بالنسبة لتحليلنا، هي ان العمل بموجب القواعد المعنية، في الوضع الذي تصورناه، سيقود، بالضرورة، الى تزايد هائل في عدم احترام حقوق الآخرين والاستخفاف بها والميل للمساس بها، مما يخلق جوا من عدم الثقة بين الناس ويخلل اسس التعاون الذي يظل الدعامة الرئيسة للحياة الاجتماعية.

من الواضح من تحليلنا التمهيدي للاساس الاجتماعي للحياة الخلقية ان القواعد التي يجب ان تقوم عليها الحياة الخلقية هي قواعد ذات اغراض اجتماعية وتجد مسوغها الاخير في خدمتها لهذه الاغراض. ومن أهم هذه الاغراض تمتين الروابط التعاونية بين الناس عن طريق تعزيز الثقة المتبادلة فيما بينهم وتعزيز احترامهم لبعضهم البعض وتعزيز اسس الاعتراف المتبادل بالحقوق وخلق ما يكفي من الاطمئنان لدى كافة افراد المجتمع الى ان الواجبات المطلوب من اي منهم (او من اية فئة من فئاتهم) تحقيقها لم يلزموا بها اعتباطا وانما يلزم بها المجتمع اي فرد آخر (او اية فئة اخرى) في نفس الوضع. وما لم تتوافر في هذه القواعد الشروط الخمسة التي تناولناها، فلن يكون ممكنا لها ان تخدم اي غرض من هذه الاغراض الاجتماعية الاساسية. لا يمكننا ان نفصل، اذن، بين كلامنا على شروط الحياة الاجتماعية القويمة وكلامنا على شروط الحياة الخلقية. فان نتكلم، مثلا، على الحياة الخلقية على انها حياة تستوجب تنظيم علاقات بعضنا ببعض بواسطة قواعد من نوع معين (اي قواعد تتوافر فيها الشروط الخمسة التي تعيننا في هذا الفصل)

هو، في الوقت نفسه، ان نتكلم على ما تستوجه الحياة الاجتماعية القويمة. اننا، بمعنى آخر، لا يمكننا ان نقرر ما هي شروط الحياة الخلقية او ما الذي يستوجه المنظور الخلقي بمعزل عن فهمنا لمقتضيات الحياة الاجتماعية السليمة والشروط القمينة بتأمينها.

ما يظهره تحليلنا حتى الآن هو ان المسوغ الاخير للأخلاق يكمن في وظيفتها الاجتماعية. ان هذا سيشكل، لا شك، اجابة عن السؤال: "لماذا الاخلاق؟" فيما لو فهمنا السؤال الاخير على انه يطلب منا اعطاء تفسير وظيفي للأخلاق. فلو كان ما يطلبه منا هذا السؤال لا يتجاوز اعطاء تفسير وظيفي للأخلاق، لكننا اكتفينا بما قلناه، اي ان الاخلاق ما كانت لتوجد لولا ان تحقيق اغراض اجتماعية معينة يستلزم خضوع علاقات بعضنا لبعض لقواعد من النوع الذي تتوافر فيه الشروط الخمسة التي تناولناها. ولكن السؤال الذي يعيننا هنا، في المقام الاول، هو ما اذا كان هناك مسوغ عقلي للأخلاق، اي لاختضاع علاقات بعضنا ببعض لقواعد من النوع المشار اليه. وما قلناه حتى الآن يشكل فقط جزءا من الاجابة المطلوبة عن هذا السؤال. فان نعرف ان المسوغ النهائي للأخلاق يكمن في وظيفتها الاجتماعية لا يعني، بالضرورة، اننا نعرف ان المسوغ العقلي لها يكمن في وظيفتها الاجتماعية. فقد بقي علينا هنا ان نبين ان العقل يقضي باختضاع علاقات بعضنا ببعض لقواعد من النوع الذي يخدم الوظيفة الاجتماعية المعنية.

ان السؤال الذي يعيننا الآن قد يضعه بعضهم على النحو التالي: على افتراض ان علاقات بعضنا ببعض لا تخضع اصلا لقواعد من النوع الخلقي، فهل سنختار، في هذه الحالة، ان نخضع هذه العلاقات لقواعد من النوع الخلقي وهل سيكون اختيارنا هذا عقلانيا؟^(١٧) ان وضع السؤال على هذا النحو يفترض ان الوضع الذي سنكون فيه، فيما لو لم تخضع علاقات بعضنا ببعض، اصلا، لأية قواعد خلقية، هو وضع سيكون بمقدورنا فيه ان نصل الى قرار جمعي بخصوص اختيار او عدم اختيار الاخلاق. ان هذا الافتراض لا اعتراض عليه اذا تبين ان غياب الاخلاق لا يعني، بالضرورة، غياب الشروط الضرورية للحياة الاجتماعية. بمعنى آخر، اذا تبين أن غياب الاخلاق من الوضع الاصلي الذي نجد أنفسنا فيه لا يعني غياب الحياة الاجتماعية برمتها ووجودنا في ما اسماه هوبز "حالة طبيعية"،

(١٧) هذه هي على العموم الصيغة التي يعطيها التعاقديون لهذا السؤال. أنظر: David Gauthier, *Morals by Agreement*, (Oxford: Clarendon Press, 1986).

فإن افتراضنا، في هذه الحالة، أننا سنكون في هذا الوضع الأصلي قادرين على القيام باختيارات عقلانية هو افتراض لا اعتراض عليه. ولكن إذا كان غياب الاخلاق يعني غياب الحياة الاجتماعية بكل معانيها، إذن ان نفترض، في هذه الحالة، أنه لم يكن ثمة وجود للاخلاق في الاصل هو ان نفترض ان الوضع الأصلي الذي وجدنا أنفسنا فيه لم يكن وضعاً يسمح بقيامنا بأية اختيارات عقلانية، فردية او جمعية. فإن القدرة على الاختيار العقلاني تفترض مسبقاً توافر شروط عدة كالقدرة على تكوين مفهومات وكامتلاك ذات ووعي ذاتي وامتلاك شخصية محددة تتقرر ضمنها الدوافع والرغبات، وهي شروط لا يمكن ان تتوافر الا ضمن اطار اجتماعي. إذن اذا كان غياب الاخلاق يعني غياب الحياة الاجتماعية بكل معانيها، فإن النتيجة المترتبة على افتراضنا غياب الاخلاق، في الاصل، هي أننا سنفتقر في وضعنا الأصلي الى القدرة على الاختيار العقلاني. وهكذا يتضح، في ضوء هذا التحليل، ان الصيغة التي وضعنا فيها سؤالنا هي صيغة غير متماسكة منطقياً. فان نسأل: هل كنا سنختار الاخلاق فيما لو لم توجد الاخلاق في الاصل؟ هو ان نسأل، اذا صح التحليل السابق: هل كنا سنختار الاخلاق فيما لو لم تتوافر الشروط الضرورية لامتلاكنا القدرة على الاختيار؟ والسؤال الاخير، لا شك، غير متماسك منطقياً.

حتى نتجنب المشكلة الاخيرة، ينبغي ان نفهم السؤال على نحو مختلف عن فهم التعاقديين له. فبدل ان ننطلق، كما فعل التعاقديون تحت تأثير هوبز، من افتراض وجود البشر في حالة طبيعية، يجب ان ننطلق من افتراض وجودهم في حالة اجتماعية، وبالتالي حالة تخضع فيها، الى حد او آخر، علاقات الافراد بعضهم ببعض لقواعد خلقية. أننا لا نفترض هنا، إذن، ان البشر يواجهون بوضع عليهم ان يختاروا فيه بين الاخلاق وغياب الاخلاق. ان السؤال الذي سنفترض انه يواجههم، في هذه الحالة، هو السؤال التالي: على افتراض انكم وجدتم انفسكم في وضع ابتدأ يظهر فيه بوضوح ان القواعد الخلقية لم تعد، كما كانت، الموجه لسلوك البشر، الا في حالات قليلة وان الدلائل تشير الى ان الوضع سيسير الى اسوأ، فهل ستختارون بصفتم كائنات عقلانية ترك الوضع يتدهور اكثر فأكثر ام ستختارون وضع حد لهذا التدهور لتحاولوا من ثم إعادة هذا الوضع الى سابق عهده؟^(١٨) ان اعطاء الصيغة الاخيرة لسؤالنا الأصلي يفترض ان الذين

(١٨) ان الخيار الذي يواجه به المجتمع في مثالنا الافتراضي ليس خياراً افتراضياً قط لشعب كالشعب اللبناني في وضعه الحالي.

يوجه اليهم السؤال هم كائنات اجتماعية نشأت في ظل شروط اجتماعية وقادرة، بالتالي، على القيام باختيارات عقلية.

إذا عدنا الآن الى سؤالنا، في صيغته الاخيرة، فهل من العقلانية في شيء ان نجيب بأننا سنختار البديل الاول، لا الثاني، اي ترك الوضع يتدهور اكثر فأكثر؟ طبعاً لا. فإن الوضع الذي نواجه به ليس في مصلحة أحد وان الوقوف مكتوفي الأيدي ازاءه سيعني تدهوره الى اسوأ وتحوله، بالتالي، الى وضع مخالف على نحو اسوأ لمصلحة او خير كل واحد منا. فإذا كان غياب الاخلاق، كما رأينا، يعني غياب شرط من أهم الشروط الضرورية للحياة الاجتماعية القوية، اذن فإن طروء ضعف كبير على تمسك الناس بالقواعد الخلقية، كما في الوضع المفترض في سؤالنا، يشكل خطوة كبيرة نحو غياب واحد من أهم شروط الحياة الاجتماعية القوية. وإذا كان الوضع، كما افترضنا، هو من النوع الذي سيسير الى اسوأ، في حال بقاء كل المتغيرات الاخرى كما هي، اذن فإن عدم تدخلنا لاعادة او محاولة اعادة الامور الى نصابها سيعني في نهاية التحليل غياب الاخلاق ونهاية الحياة الاجتماعية. بمعنى آخر، ان الوضع الذي تصورناه هو من النوع الذي، اذا اخترنا تركه في حالة تدهوره، سينتهي بنا الى حالة طبيعية او حالة شبيهة بها. ومن الواضح انه لا الحالة الاصلية ولا حالة كالاخيرة هي في مصلحة احد على الاطلاق.

لنحاول ان نفهم الآن، في ضوء الاعتبارات السابقة، لماذا يقوم اختيار اعادة الامور الى نصابها في مثالنا على اساس عقلائي. من الضروري ان نعمل في البداية على توضيح الشروط التي يجب ان تتوافر في الاختيار العقلائي. ان شروط الاختيار العقلائي التي تعيننا هنا في المقام الاول يمكن اجمالها، لاغراضنا، في الشروط التالية: اولاً، ينبغي ان يكون الشخص الذي يفترض ان يقوم باختيار عقلائي حسن الاطلاع في كل الشؤون ذات العلاقة بموضوع اختياره، اي ان يكون على علم بكل الوقائع المناسبة. ثانياً، ينبغي ان يكون هذا الشخص على علم بالنتائج - وبالاخص النتائج البعيدة - المترتبة على الوقائع المعنية، اي ان يكون ذا قدرة على ان يستقرىء من معرفته لهذه الوقائع نتائجها المقبلة. ثالثاً، ينبغي ان يكون هذا الشخص ذا قدرة على ان يستنبط من القضايا او المبادئ العامة التي لها علاقة بموضوع اختياره او بالوضع الذي يجد نفسه فيه ما يترتب عليها من نتائج منطقية محددة. رابعاً، واخيراً، ينبغي ان يكون الحافز (السبب العقلي) لافعاله واختياراته هو رغبته في تأمين الحد الاعلى من الفرص لتحقيق

رغباته العقلانية الذي يسمح به اعطاء فرص مماثلة لكل فرد آخر لتحقيق رغباته العقلانية.

ان أهمية الشروط الثلاثة الاولى بوصفها شروطا ضرورية للاختيار العقلاني لا تحتاج الى الكثير من التوضيح. فمن الواضح ان عدم توافر شروط كهذه يعني ان من يختار انما يختار بصورة عشوائية ويكون اختياره منطويا على الكثير من المجازفة، فلا يعود من الجائز حسبه اختيارا عقلانيا. فبدون ان يعرف واحدا ما هي الوقائع المرتبطة بموضوع اختياره ولا ما هي النتائج التي ستترتب عليها، فإنه ليس في وضع يمكنه فيه ان يضمن مقدما ان الاحتمال كبير انه في ما اختاره (على افتراض قيامه بالاختيار) لن يجعل وضعه أسوأ مما كان سيكون عليه فيما لو لم يختار ما اختاره. ولكن بما ان الاختيار العقلاني هو اختيار يستهدف، على الأقل، الضمان الى اقصى حد متاح لصاحب الاختيار بعدم جعل وضع الاخير اسوأ مما هو عليه، اذن لا يمكن لا اختيار ان يكون عقلانيا في غياب الشروط الثلاثة الاولى.

ولكن ماذا عن الشرط الرابع والاخير؟ لماذا ينبغي ان يكون الحافز للفعل او الاختيار العقلاني هو تأمين الحد الاعلى من الفرص لتحقيق الرغبات العقلانية لصاحب الفعل او الاختيار الذي يسمح به اعطاء فرص مماثلة لكل فرد آخر لتحقيق رغباته العقلانية؟ لماذا لا نقف عند حد القول ان الحافز للفعل او الاختيار العقلاني ينبغي ان يكون تأمين الحد الأعلى من الفرص لتحقيق الرغبات العقلانية لصاحب الفعل او الاختيار؟ بمعنى آخر، لماذا لا نجعل هذا الحافز لكل فرد هو تأمين الحد الاقصى من الفرص المعنية، بغض النظر عما اذا كان تأمين هذا الحد الاقصى ينسجم او لا ينسجم مع تأمين فرص مماثلة لكل فرد آخر؟

ان الشرط الرابع، كما صغناه في الاصل، لا مفر منه اذا اخذنا في الاعتبار الحالة التي تعيننا هنا. فما هو مطلوب منا في هذه الحالة ليس وصول كل منا بمفرده الى قرار، بل وصولنا مجتمعين الى قرار جمعي (او اتفاق) بخصوص ما ينبغي عمله للخروج من الوضع الذي نجد أنفسنا فيه. فما الذي يمكن ان يشكل، في هذه الحالة، لكل شخص سببا عقليا لطلب الخروج من هذا الوضع؟ ان ما يمكن ان يشكل هذا السبب العقلي لكل منا هو ورغبته في ان يؤمن له الخروج من الوضع المعني فرصا اكثر لتحقيق رغباته العقلانية. ولكن الى اي حد يمكن للوضع الجديد المتوقع الخروج اليه ان يؤمن لي من هذه الفرص ويظل مقبولا من قبل الآخرين بوصفهم اشخاصا تحركهم ايضا حوافز عقلية؟ الجواب الوحيد المعقول هنا هو: الى الحد الذي يسمح به تأمين فرص مماثلة لكل

شخص آخر لتحقيق رغباته العقلانية. السبب في ان هذا وحده هو الجواب المعقول هو ان كل شخص من بين الاشخاص المدعويين للمشاركة في اتخاذ القرار الجمعي المعني يعرف مقدما ان الآخرين لن يؤيدوا قيام اي وضع يعطيه فرصا اكثر مما يعطيهم لتحقيق رغباته العقلانية. فإذا كان كل شخص من بين هذه المجموعة عقلانيا، اذن لا شخص من هذه المجموعة يمكنه ان يرضى بأن يكون نصيبه من الفرص التي يتيحها الوضع الجديد المتوقع أقل من نصيب سواه. ولأن كل شخص عقلاني، فإنه لا يمكن ان يصل الى قرار قبل ان يضمن انه في الوضع الاستثنائي المناسب، اي في الوضع الذي يتيح له معرفة الوقائع المناسبة. ومن هذه الوقائع واقعة ان الاشخاص المدعويين لمشاركته في اتخاذ القرار يتصرفون بالعقلانية مثله، وبالتالي فإنه لا يمكن لأي منهم ان يرضى بأن يكون نصيبه من الفرص التي يتيحها الوضع الجديد المتوقع أقل من نصيب سواه. اذن، من الواضح ان كل شخص في هذه المجموعة هو في وضع يحوله لأن يستتج انه لا يمكن الوصول الى قرار جمعي او اتفاق بخصوص ما ينبغي عمله بخصوص المشكلة التي تواجه المجموعة، الا اذا كان المسوغ العقلي لطلبه الخروج من وضعه الحالي الى وضع جديد هو رغبته في ان يؤمن له الوضع الجديد الحد الأعلى من الفرص لتحقيق رغباته العقلانية الذي تسمح به اتاحة فرص مماثلة لكل فرد آخر من افراد المجموعة. ولكن الوصول الى قرار جمعي او اتفاق هو أمر ضروري، في هذه الحالة، للخروج من الوضع الحالي الى الوضع الجديد. كذلك فإن العقل العملي يقضي بالخروج الى هذا الوضع الجديد. اذن، ما يتبع من القضايا الثلاث الاخيرة هو ان المسوغ العقلي لاشتراك أي فرد من افراد المجموعة في اتخاذ القرار المطلوب للخروج الى هذا الوضع الجديد لا يمكن ان يكون سوى رغبته في الخروج الى وضع يتاح فيه لكل فرد الحد الاعلى من الفرص لتحقيق رغباته العقلانية الذي تسمح به اتاحة فرص مماثلة لكل فرد آخر.

لنحاول ان نبين الآن كيف ان توافر الشروط الاربعة التي تناولناها لا بد من ان يقود الى الاتفاق، في الوضع الذي يعيننا في مثالنا، على ضرورة وضع حد لتدهور هذا الوضع واعادة الامور الى نصابها. ان الشرط الاول الذي ينبغي ان يتوافر للوصول الى قرار عقلاني بخصوص ما يجب عمله في الوضع الافتراضي في مثالنا هو ان يكون الاشخاص المدعويين لاتخاذ قرار بهذا الشأن على علم بكل الوقائع المناسبة. من هذه الوقائع المناسبة التي سبق ذكرها ان تعلق او تفقيد الناس بالقواعد الخلقية ابداً يضعف الى حد كبير. توجد وقائع اخرى تتعلق بالطبيعة

البشرية كواقعة ان الانسان لا يميل الى التصرف تجاه سواءه على النحو الذي يعرف ان سواءه لن يتصرف عليه تجاهه هو. فاذا شعر واحدنا، مثلا، بأن الآخرين مبالغون بصورة قوية لأن يخرقوا القواعد الخلقية، وبالتالي لأن يلحقوا أذى ما به كلما سنحت لهم الفرصة وأن لا وازع داخلها او خارجها يمكن ان يزعمهم عن ذلك، اذن لن يعود واحدنا يشعر انه ملزم بأن يستنكف عن الحاق اي اذى بهم عندما تسنح له الفرصة لذلك.

الشرط الثاني الذي ينبغي ان يتوافر هو ان يكون المدعوون لاتخاذ قرار عقلا في الوضع الذي يعيننا على علم بالنتائج المترتبة، استقرائيا، على وقائع من النوع الذي ذكرناه. وهنا لا نحتاج الى كبير عناء لتتمكن من ان نستقرئ ان النتائج البعيدة المترتبة على هذه الوقائع هي ان الناس سيفقدون الثقة بعضهم ببعض ويتوقفون عن التعاون وتنسيق الجهود في ما بينهم لينصرف كل منهم الى تحقيق اهدافه الخاصة على طريقته الخاصة، غير عابء بأهداف الآخرين. وفي ظل نتائج كالأخيرة، لن يعود بإمكان اي شخص ان يشعر بالأمان على حياته ومصالحه، وسيجد نفسه، بالتالي، في حالة خوف مستمر مما قد يصيبه من اذى من قبل الآخرين. بمعنى آخر، ان بالامكان هنا اثبات التعميم الاستقرائي التالي: ان وضعنا، كالوضع الافتراضي في مثالنا، هو وضع، اذا ترك على حاله، سينتهي، عاجلا او آجلا، الى حالة شبيهة بالحالة الطبيعية، كما فهمها هوبز.

ان هناك تعميما استقرائيا آخر يمكن اثباته هنا، الا وهو ان هناك تناسبا طرديا بين تضاؤل الثقة المتبادلة بين الناس وتناقص حالات تعاونهم بعضهم مع بعض، من جهة، وبين انخفاض الفرص المتاحة لتحقيق كل لرغباته العقلانية. ان هذا التعميم يرتبط بما صار يعرف بـ "احراج السجناء"^(١٩). فقد صار واضحا،

(١٩) ان الوضع الذي صار يعرف بـ "احراج السجناء" هو وضع من النوع الذي لا يوجد فيه سوى اشخاص تحرك كل واحد منهم دوافعه الانانية وحدها الى حد يجعله يطلب تأمين اكثر ما يمكن من النفع لذاته، بأي طريقة ممكنة. بمعنى آخر، ان كل شخص في هذا الوضع لن يترك أي فرصة تفوته لتحقيق اكثر ما يمكن من النفع لذاته، حتى لو عني ذلك تسبب اكثر ما يمكن من الضرر لسواه. ان وضعنا كهذا هو وضع لا يمكن لأي شخص فيه ان يحقق من المكاسب لذاته الا ما يقع دون الحد الأدنى من المكاسب التي يمكن ان يحققها لذاته فيما لو تعاون مع الآخرين وتخلّى عن مساعيهم المنفردة لتحقيق خيره الخاص على طريقته الخاصة غير عابء بالآخرين وبصالحهم وخيرهم. أنظر:

Kurt Baier, "Rationality, Reason and the Good," in Copp and Zimmerman (eds.)

Morality, Reason and Truth, (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanhpld, 1985),

, pp. 202 - 205.

في ضوء تحليلنا السابق، ان الوضع الافتراضي في مثالنا يُتوقع ان ينتهي الى حالة شبيهة بالحالة الطبيعية كما فهمها هوبز. ولكن ما يعنيه هذا هو انه سينتهي الى حالة يكون فيها الحافز الوحيد لافعال واختيارات الفرد رغبته في توفير اكثر ما امكن من الفرص لنفسه ولو على حساب سواه. ولذا فإن هذا الوضع سينتهي الى حالة تتضاءل فيها الفرص المتاحة لأي فرد لتحقيق رغباته العقلانية الى دون الحد المقبول. ان الحالة الاخيرة هي تماما حالة "احراج السجناء". فالفكرة الاساسية هنا هي أنه لو عمل كل فرد من افراد المجتمع على ان يكون هو الرابع الأكبر، لانتهى كل فرد منهم الى ان يكون خاسرا. ان هناك حدا ادنى من التعاون وتنسيق الجهود يجب ألا نهبط دونه، والا نجعل الفرص المتاحة لكل فرد لتحقيق رغباته العقلانية تنخفض الى حد لا يرضى به أي كائن عاقل. يتضح، اذن، ان التعميم الاستقرائي الثاني الذي يمكن اثباته هنا هو التعميم القائل: ان حالة كالحالة الطبيعية في تصور هوبز - اي حالة ينتفي فيها التعاون وتنسيق الجهود بين أفراد المجتمع ويعمل كل على تحقيق خيره الخاص على طريقته الخاصة - هي حالة لا يمكن لاحد ان يضمن فيها توافر الحد الادنى المقبول، عقلا، من الفرص الضرورية لتحقيق رغباته العقلانية.

الشرط الثالث الذي ينبغي ان يتوافر في من هم مدعوون لاتخاذ قرار عقلاني في الوضع الافتراضي في مثالنا هو، كما رأينا، ان يكون هؤلاء ذوي قدرة على ان يستنبطوا من القضايا العامة او المبادئ التي لها علاقة بموضوع القرار ما يترتب عليها منطقيا من نتائج محددة. فحتى الآن لدينا قضيتان عامتان لهما علاقة بموضوع القرار الذي يفترض اتخاذه في وضعنا الافتراضي، وهما التعميمان الاستقرائيان:

(١) ان وضعنا صار فيه تقييد الناس بالقواعد الخلقية ضعيفا الى حد كبير هو وضع، اذا لم نفعل اي شيء لاعاداته الى نصابه، سينتهي الى حالة شبيهة بالحالة الطبيعية و:

(٢) ان حالة كالحالة الطبيعية هي حالة لا يمكن لاحد فيها ان يضمن الحد الادنى المقبول، عقلا، من الفرص الضرورية لتحقيق رغباته العقلانية.

اذا أضفنا الآن ان كل شخص من الاشخاص المدعوين لاتخاذ قرار عقلاني بخصوص الوضع الافتراضي في مثالنا يتوافر فيه الشرط الاول، اذن كل واحد منهم يعرف الوقائع المتصلة بهذا الوضع، كما وصفناها سابقا. وإمكانه، على افتراض توافر الشرط الثالث فيه، ان يستنبط، في ضوء هذه المعرفة، من

التعميمين الآخرين أنه:

(٣) اذا لم نفعل أي شيء لاعادة الوضع المعني الى نصابه، فإن هذا الوضع سينتهي الى حالة لا يمكن لأي احد فيها ان يضمن الحد الأدنى المقبول، عقلا، من الفرص الضرورية لتحقيق رغباته العقلانية^(٣).

يجب تذكير القارئ هنا اننا نفترض ايضا ان الشرط الثاني متوافر وأن من يفترض فيهم، بالتالي، اتخاذ القرار العقلاني المطلوب يعرفون صدق التعميمين الاستقرائيين (أي (١) و (٢) في العملية الاستدلالية الاخيرة) وبالتالي يعرفون صدق النتيجة [أي رقم (٣)] المترتبة منطقيا عليهما.

نتقل الآن الى الشرط الرابع. هذا الشرط، كما رأينا، يتعلق بما يعنيه ان يكون قرار او فعل شخص عقلانيا في حالات كالتى تعيننا هنا، أي حالات من النوع الذي يكون فيه هذا الشخص مدعوا لأن يقرر مع آخرين ما الذي ينبغي عمله بخصوص مشكلة تعنيهم جميعهم على حد سواء. ان توافر هذا الشرط يعني، على الاقل، ان كل شخص من الاشخاص المدعويين لاتخاذ قرار عقلاني بخصوص الوضع الذي يعيننا في مثالنا لن يرضى بحالة يتحقق فيها اقل من الحد الأدنى من الفرص المطلوبة لتحقيق رغباته العقلانية. اذن:

(٤) لا شخص (من الاشخاص المدعويين لاتخاذ قرار) الا ولديه مسوغ عقلاني كاف لرفضه ان ينتهي الوضع المعني الى حالة لا يمكن لأي احد فيها ان يضمن الحد الأدنى المقبول، عقلا، من الفرص الضرورية لتحقيق رغباته العقلانية.

وما يتبع من (٣) و(٤) هو أنه:

(٥) لا شخص (من الاشخاص المدعويين لاتخاذ قرار) الا ولديه مسوغ عقلاني كاف لأن يفعل شيئا لاعادة الوضع المعني الى نصابه.

(٢٠) ان هذا الاستنباط يتخذ الصورة التالية: لنفترض ان "أ" يرمز الى القضية "ان الوضع هو وضع صار فيه تقييد الناس بالاخلاق ضعيفا"، و"ب" يرمز الى القضية "لم يفعل أحدنا شيئا لاعادة الوضع الى نصابه"، و"ج" الى القضية "سينتهي الوضع الى حالة شبيهة بالحالة الطبيعية"، و"د" الى القضية "لا يمكن لأي أحد في هذه الحالة أن يضمن الحد الأدنى من الفرص... الخ". لدينا هنا ثلاث مقدمات هي: (١) أ، و(٢) أ ← (ب ← ج)، و(٣) ج ← د. بإمكاننا هنا ان نستنبط من (١) و(٢): (٤) ب ← ج. وبإمكاننا الآن ان نستنبط من (٣) و(٤): (٥) ب ← د. والقضية الاخيرة هي، في الواقع النتيجة رقم (٣) في المتن.

فإذا كان لدى كل شخص مسوغ عقلي كاف لرفض النتيجة المترتبة على عدم فعل شيء لاعادة الوضع الى نصابه، اذن لدى كل شخص مسوغ عقلي كاف لفعل شيء لاعادة الوضع الى نصابه. هذا هو الأساس الذي يقوم عليه استدلالنا النتيجة الاخيرة [القضية (٥)] من (٣) و (٤). وما تعنيه هذه النتيجة هو ان كل الذين تتوافر فيهم الشروط الاربعة الضرورية لاتخاذ قرار عقلائي في وضعنا الافتراضي سيصلون الى نفس القرار، اي القرار الذي يقضي بضرورة القيام بما يلزم لاعادة الوضع الى نصابه. ولكن ان اعادة الوضع الى نصابه تعني هنا العودة الى ضمان تقيد الناس بالقواعد الخلقية. اذن، فإن ما اوصلنا اليه تحليلنا السابق هو ان العقل العملي يقضي بوجود اجماع لدى كل الاشخاص المعنيين باختيار وضع تخضع فيه علاقاتنا بعضنا ببعض للقواعد الخلقية على وضع لا تخضع فيه هذه العلاقات للقواعد الخلقية.

الا انه من الواضح ان خضوع علاقاتنا بعضنا ببعض للقواعد الخلقية، وبالتالي تقيدنا بهذه القواعد قد يكون لوازع خارجي او داخلي. فهل ثمة فرق، من زاوية ما تستوجه اعتبارات العقل العملي، بين ان يكون الوازع داخليا وان يكون خارجيا؟ هنا نأتي الى الشق الثاني الذي ينطوي عليه سؤالنا الاصلي: لماذا الاخلاق؟ اننا هنا نريد ان نعرف لماذا ينبغي ان نكون خلقيين، بمعنى ان نتقيد بالقواعد الخلقية لا لسبب آخر سوى أنها قواعد خلقية. ولكن هذا يعني اننا نريد ان نعرف لماذا ينبغي ان يكون الوازع لنا في سلوكنا الخلقي داخليا وليس خارجيا. فهل من مسوغ عقلي لأن نكون خلقيين بهذا المعنى؟

لا شك انه اذا كان الوازع خارجيا، فإن هذا سيوفر لكل شخص الحد الأدنى من الفرص المطلوبة لتحقيق رغباته العقلانية، شريطة ان يكون هذا الوازع قويا وفعالا بما فيه الكفاية. ولكن مما لا شك فيه ايضا انه سيوفر فرصا اقل مما يمكن توفيره فيما لو كان الوازع داخليا وقويا بما فيه الكفاية. فإن كون الوازع خارجيا فحسب يعني وجود سلطة قوية تردع الافراد عن خرق القواعد الخلقية عن طريق التهديد بالعقاب. ولكن في غياب أي وازع داخلي لدى هؤلاء الافراد، فان على هذه السلطة ان تضمن عن طريق الوسائل البوليسية وما شابهها ضبط اكبر عدد ممكن من مرتكبي "المخالفات" الخلقية. وهذا، لا شك، سيكون على حساب حريات الافراد، لأن دولة كهذه لا يمكن ان تكون ذات اجهزة فعالة لتقوم بعملها باعتبارها رقبيا على السلوك الخلقي، الا اذا كانت دولة بوليسية بالمعنى العصري للكلمة. اذن، من الواضح ان وجود وازع داخلي قوي بما فيه

الكفاية هو البديل للدولة البوليسية، وهو البديل الافضل. فبالاضافة الى ضمان تقييد الافراد بالقواعد الخلقية فإنه يجنبهم الرقابة البوليسية المستمرة بكل ما يستتبعه هذا من تقييد كبير لحرياتهم. ولكن لا شك ان ضمان تقييد الافراد بالقواعد الخلقية مع ضمان حرياتهم الى الحد المعقول يوفر فرصا اكثر هؤلاء الافراد لتحقيق رغباتهم العقلانية من البديل الآخر.

ان المسألة الاخيرة ذات اهمية كبيرة لغرض معالجتنا الشق الثاني من السؤال: لماذا ينبغي ان نكون خلقين؟ فالعقلاني، كما رأينا، لا يرضى بالحد الأدنى من الفرص الضرورية لتحقيق رغباته العقلانية، اذا كان هناك بديل يوفر له فرصا اكثر. بمعنى آخر، ان العقلاني يرضى بالحد الأدنى فقط في الحالات التي يجد فيها ان اي جهد يوجهه نحو طلب المزيد اما يتركه حيث هو او يهبط به دون الحد الأدنى. ولكن اذا كان بالامكان، في وضعنا الافتراضي، لكل الافراد المدعومين لاتخاذ قرار عقلاي ان يختاروا البديل الذي يوفر لهم فرصا تزيد على الحد الأدنى، فإنه سيكون لدى كل منهم، لا شك، مسوغ عقلي كاف لاختيار هذا البديل. ولكن، كما رأينا سابقا، فإن الحالة التي يجد هؤلاء الافراد انفسهم فيها في مثالنا هي حالة لا تسمح لاي فرد بأن يطالب سوى بالحد الأعلى من الفرص الضرورية لتحقيق رغباته العقلانية الذي يسمح به اعطاء فرص مماثلة لكل فرد آخر. وبما ان اختيار البديل الذي يقضي بتقييد الناس بالقواعد الخلقية، وتقييدهم بها لوازع داخلي في المقام الأول، هو الذي يوفر لكل فرد الحد الأعلى من هذه الفرص الذي يسمح به اعطاء فرص مماثلة لكل فرد آخر، اذن فإن لدى كل فرد مسوغا عقلانيا كافيا لاختيار هذا البديل. ولكن اختيار هذا البديل على اساس عقلاي هو اختيارنا ان يكون البشر خلقين، بمعنى ان يتقيدوا بالقواعد الخلقية لا لسبب آخر سوى كونها قواعد خلقية. انه اختيار عقلاي - اي اختيار يفرضه العقل العملي - لأن يكون المسوغ العقلي لتقييد الفرد بقاعدة خلقية او اخرى لا شيء سوى كون هذه القاعدة قاعدة خلقية.

الفصل الرابع عشر

الاساس العقلي للتسويغ الخلفي

الفصل الرابع عشر

الاساس العقلي للتسويغ الخلقي

حاولنا في الفصل السابق ان نبين لماذا يستوجب العقل العملي ان نكون خلقين. في معالجتنا لهذه المسألة، لم نتصدّ للسؤال: كيف نقرر، عقلانيا، ما الذي يعنيه على وجه التحديد ان نكون خلقين؟ بمعنى آخر، لم نتعرض لما يترتب، على وجه التحديد، على الشرط المادي للقواعد الخلقية، اي الشرط الذي يستوجب ان تكون القواعد الخلقية لخير الجميع بالتساوي. ان مسألة كهذه تستوجب معالجتها ان نقرر كيف يجب ان نفهم الخير الخلقي. ان هناك نظريات خلقية مختلفة - معيارية وميتا - اخلاقية تتعلق بطبيعة الخير الخلقي وشروطه الجوهرية ومضمونه المحدد. كيف نقرر، عقلانيا، اية نظرية نختار من بينها؟ وبما ان هذه النظريات هي، في نهاية الامر، نظريات في التسويغ الخلقي، اذن فإن سؤالنا يتحول الى السؤال: هل ثمة اساس عقلي لاختيار نظرية في التسويغ الخلقي دون سواها؟

من بين المحاولات الكثيرة لمعالجة السؤال الاخير توجد ثلاث محاولات تستأثر بالاهتمام هي محاولة ألن جويرث Alan Gewirth ومحاولة ريتشارد برانند Brandt واخيرا محاولة نورمان دانيالز Daniels التي هي تطوير لافكار نجدها لدى جون رولز Rawls^(١). المحاولة الاولى تختلف بصورة اساسية عن المحاولات السابقة

(١) أنظر: Alan Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978); Richard Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: =

وكذلك عن المحاولتين الآخرين اللتين سنتناولهما في هذا الفصل في انها لا تلجأ سوى الى مفهوم الفعل الانساني لاشتقاق مبدأ جوهري للتسوية الخلقية. ان جوهرية، كما سنبين بالتفصيل، بعد حين، لا يكفي بالبرهنة، او بالاحرى بمحاولة البرهنة، على ان المبدأ الجوهري المعني متضمن منطقيا في طبيعة الفعل الانساني، بل يذهب ايضا الى حد محاولة البرهنة على ان التناقض هو، لا محالة، نصيب كل من يرفض هذا المبدأ^(٢). ان هذا الموقف، اذن، يجد ان الاساس العقلي لاختيار مبدأ كالذي نشير اليه مبدأ اخيرا للاخلاق وللتسوية الخلقية يكمن في ان رفض هذا المبدأ يزج بنا في موقف متناقض.

اما الموقف الثاني الذي يعود الى ريتشارد براندت، فإنه يأخذ بالتصور العملي للتسوية الخلقية. فالمنطلق الاساس، بالنسبة لريتشارد براندت، ليس مفهوم الفعل الانساني مجردا، بل مفهوم الفعل الانساني بما هو فعل عقلائي، اي فعل يعبر عن رغبات عقلانية^(٣). ان المسألة التي تستأثر باهتمامه، على وجه التحديد، هي توضيح الشروط الضرورية والكافية للاختيار العقلاني ليين من ثم ان نسقا خلقيا ما (او مبدأ ما للتسوية الخلقية) يكون ذا اساس عقلي لشخص ما اذا وفقط اذا كان لا بد لهذا الشخص من ان يختار تعميمه في المجتمع ككل، في ما لو توافرت في اختياره شروط الاختيار العقلاني المعنية. ان الموقف الثاني، كما سنرى بالتفصيل فيما بعد، لا يقود، كالموقف الاول، الى اسباغ طابع مطلق على المبدأ الخلقية الذي نختاره، حتى ولو توافرت في هذا الاختيار كل الشروط الضرورية والكافية لكونه اختيارا عقلانيا.

الموقف الثالث الذي سنتناوله في هذا الفصل يختلف كثيرا عن سابقه. انه موقف يعود بنا الى الحدسية كما نجدها في فلسفة جون رولز، وليس في فلسفة

= Clarendon Press of Oxford University Press, 1979); Norman Daniels, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", *The Journal of Philosophy* 76

(1979), pp. 256 - 282

Alan Gewirth, op. cit., P. X (٢)

أنظر بالاضافة الى كتاب براندت الذي ذكرناه سابقا: (٣)

Richard Brandt, "Explanation of Moral Language", in D. Copp and D. Zimmerman (eds.) *Morality, Reason and Truth*, (Tototwa, New Jersey: Rowman and . Allanheld Publishess, 1985), pp. 104 - 119.

جي. أي. مور الخلقية التي سبق وعالجناها^(٤). ان النظرية التي يقوم عليها هذا الموقف والتي صارت تعرف بنظرية التوازن التأملي الواسع (WRE) Wide Reflective Equilibrium تقول ان نسقا او مبدأ خلقيا ما يمكن اعتباره مسوغا عقلانيا (بالنسبة لشخص ما) فقط اذا كان هذا الشخص سيسلم بصحته عندما يكون في حالة توازن تأملي واسع. والحالة الاخيرة، كما سنبين بالتفصيل فيما بعد، هي حالة من الاستقرار والتناسك الاعتقادي، حيث يكون النسق او المبدأ الخلقي المعني مترابطا منطقيا مع احكام الشخص الخلقية المناسبة والمروى فيها considered. وفيها تكون النظريات الخلفية Background theories، الخلقية وغير الخلقية، مؤيدة للنسق او المبدأ المعني على نحو مستقل نسبيا عن التأييد الذي يستمد من تطابقه مع الاحكام الخلقية المروى فيها^(٥).

لنبدأ الآن بمعالجة موقف جويرث. جويرث، كما ألمحنا سابقا، يحاول ان يشتق مبدأ مطلقا للتسوية الخلقي من مفهوم الفعل الانساني. ان هناك، في نظره، سمات ثابتة وجوهرية مشتركة بين كل الافعال الانسانية، وهي السمات التي يدعوها جويرث "السمات الجنسية للافعال" (generic features of actions) لكونها مميزة لجنس او مقولة الفعل ككل^(٦). ان هذه السمات تقرر المحتوى الضروري لكل فعل من الافعال، بمعنى انه لا يكون بالامر المتناسك منطقيا ان نفترض ان واحدا قام بفعل ما ولكن ما فعله لا يمتلك سمة او اكثر من السمات المعنية. ان اسنادنا هذه السمات، اذن، الى الافعال هو أمر ضروري منطقيا. واذا تبين، كما يدعي جويرث، ان المعيار او المبدأ الاخير للأخلاق مشتق منطقيا من كون الفعل الانساني يمتلك السمات المذكورة، اذن فإن هذا المعيار او المبدأ ضروري منطقيا ايضا، لأن الضرورة المنطقية، كالصدق، وراثية منطقيا. بمعنى آخر، اذا كانت مقدمات الاستنباط المنطقي صادقة بالضرورة المنطقية، اذن فلا يمكن لهذا

(٤) أنظر: John Rawls, A Theory of Justice, (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), pp. 20-21, 48-5.

انظر ايضا: J. Rawls, "The Independence of Moral Theory", (Presidential Address) Proceedings of the American Philosophical Association, 48 (1974 - 75)

(٥) للمزيد من الاستيضاح حول المقصود بنظرية التوازن التأملي الواسع، أنظر: Norman Daniels, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", The Journal of Philosophy 76 (1979).

(٦) Gewirth, op. cit., p. 25.

الاستنباط ان يكون صحيحا ما لم تكن نتيجته ايضا صادقة بالضرورة المنطقية. ان السؤال الذي لا بد ان يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: ما هي هذه السمات الضرورية للفعل التي يتحدث عنها جويرث وكيف يمكن اشتقاق اية نتائج معيارية او خلقية منها؟ ان الفعل، من حيث كونه موضوعا للمحمولات الخلقية ومن حيث كونه يخضع لمعايير العقل العملي، ذو سمتين جنسيتين مترابطتين، وهما سمة الحرية وسمة الغائية او القصدية. وما يقصده جويرث بالفعل الحر او الفعل الارادي هو الفعل الذي يخضع لسيطرة الفاعل. وهذا، بدوره، يعني ان الفاعل يختار القيام به بدون اكراه، من اي نوع، وهو على علم بالظروف المحيطة بهذا الفعل والنتائج القريبة المترتبة على القيام به^(٧). اما السمة الثانية، سمة الغائية او القصدية، فإن ما يعنيه جويرث بها هي تلك السمة التي تميز الفعل الذي يكون القيام به بدافع تحقيق غاية معينة. ان الفعل الغائي، بمعنى آخر، هو الفعل الذي يجد تفسيره او مسوغه العقلي في كون الفاعل اختار القيام به لاعتقاده بأن هذا هو السبيل لتحقيق غاية ما من غاياته^(٨). وهاتان السمتان الجنسيتان هما اللتان تشكلان، في نظر جويرث، الاساس المنطقي المسوغ للمبدأ الاخير للاخلاق، اي ما يسميه "مبدأ الاتساق الجنسي" The Principle of Generic Consistency^(٩).

حتى نرى بصورة اوضح كيف تشكل السمتان المذكورتان، في نظر جويرث، اساسا منطقيًا مسوغًا لمبدأ الاتساق الجنسي، لنحاول ان نفهم أكثر ما الذي يعنيه بهاتين السمتين. لنبدأ بسمة الحرية. فحتى تكون حركات او سلوكات ما افعالا بالمعنى الحق، وبالتالي شيئًا يتسم بالحرية، ينبغي ان تتوافر الشروط السببية التالية^(١٠). اولًا، ينبغي ألا يكون السبب الذي تصدر عنه هذه السلوكات قسريًا مباشرًا، فيزيائيًا او سيكولوجيًا. وثانيًا، ينبغي ألا تصدر هذه السلوكات عن منعكسات من أي نوع خاصة بالفاعل او عن جهل او عن حالة مرضية للفاعل. ثالثًا، ينبغي ألا تكون هذه السلوكات نتيجة عوامل قسرية غير مباشرة، كأن تكون نتيجة لأكراه الفاعل على القيام بها من قبل شخص آخر.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٨) نفس المصدر.

(٩) ان هذا المبدأ يقول، حسب الصيغة التي اعطاها جويرث لهذا المبدأ: "أفعل بموجب ما تقتضيه الحقوق الجنسية لمتلقي نتائج أفعالك وما تقتضيه حقوقك الجنسية على حد سواء". المصدر السابق، ص ١٣٥. الحقوق الجنسية هي الحقوق المشتقة منطقيًا من السمات الجنسية للفعل.

(١٠) يتناول جويرث هذه الشروط بالتفصيل في: نفس المصدر، ص ص ٣١ - ٣٧.

ولكن جويرث لا يكتفي، كما رأينا، بهذه الشروط السالبة، بل يضيف إليها شرط ان يكون الفاعل مسيطرا على سلوكه بواسطة اختياره اياه بدون اكراه ويمعرفة منه لما يترتب على هذا الاختيار من نتائج قريبة. ان السيطرة على السلوك، بهذا المعنى، تستوجب ان يكون الاختيار نتيجة للتأمل العقلي في البدائل المختلفة لغرض معرفة أي بديل منها هو البديل الافضل او الانسب بالنسبة لاغراض الفاعل. فإن الفاعل في حالة سيطرته على سلوكه يعرف، فيما يعرف، ما هو الفعل الذي يقوم به او يزعم على القيام به ولماذا يقوم به او يزعم على القيام به وما هي النتائج القريبة المترتبة على القيام به ومن هم الذين سيتأثرون بهذه النتائج^(١١).

ان الملاحظات الاخيرة حول ما هو متضمن في مفهوم سيطرة الفاعل على افعاله تقودنا الى السمة الجنسية الثانية للافعال، اي سمة الغائية. ففي اختيار الفاعل القيام بفعل ما دون سواه من البدائل المتاحة له، فإنه يفترض فيه، لا شك، ان يعرف ما هو الفعل الذي اختاره. بمعنى آخر، انه يفترض فيه ان يستهدف القيام بهذا الفعل او يضعه نصب عينيه باعتباره الفعل الذي ينبغي القيام به. بالاضافة الى هذا، فإنه يستهدف القيام به اما لذاته او لتحقيق نتائج يرغب في تحقيقها من وراء القيام بهذا الفعل او للأمرين معا^(١٢). وهكذا يتضح، في نظر جويرث، "ان القصد او الغرض، بمعنى المحتوى المرغوب للفعل، هو الوجه الآخر للسيطرة والاختيار اللذين يكونان الطوعية او الحرية واللذين هما معنيان بتحقيق المحتوى المرغوب"^(١٣).

ان الطابع الغائي للفعل، في نظره، ذو جانب اجرائي مثلما هو ذو جانب جوهري. فإن استهداف شيء ما، كغاية، ينطوي على القيام بمجهود لتحقيق هذه الغاية. ان الاستهداف، اذن، ديناميكي الطابع. وهو، في جانبه الديناميكي، اجرائي وأدائي، لأن محاولة تحقيق غاية ما تتكون من حوادث او عمليات ننخرط فيها لغرض الوصول الى هذه الغاية. هنا نجد تشابها بين الطابع الطوعي للفعل وطابعه الغائي. غير ان هاتين السمتين الجنسيتين للفعل تظلان متميزتين في كون السمة الغائية - الديناميكية للفعل تتكون من كون الفاعل يستهدف غاية او هدفا

(١١) نفس المصدر، ص ٣١.

(١٢) نفس المصدر، ص ٣٨.

(١٣) نفس المصدر.

ما، بينما طوعية (حرية) الفعل تتكون، في المقام الاول، من سيطرة الفاعل على سلوكه^(١٤). وهكذا يتضح، في نظر جويرث، ان غائية الفعل، بجانبها الديناميكي والادائي، تتضمن، بعكس طوعية الفعل، "اشارة جوهرية الى الغاية او الهدف الذي يتصوره الفاعل لفعله"^(١٥). ان هذا ما يجعل السمة الغائية للفعل تساهم بصورة مميزة في ما يسميه جويرث "البنية المعيارية للفعل"، هذه البنية التي، كما سنين، تشكل الاساس الذي يحاول ان يشتق منه منطقيا المبدأ الاخير للاخلاق.

من الامور التي لها اهميتها لغرض محاولته اشتقاق المبدأ النهائي للاخلاق من السمات الجنسية للفعل الأمر المتعلق بالترابط القائم بين غائية الفعل ورغبات الفاعل وما يتوق اليه. فما هو مشترك بين كل الحالات التي يتوق فيها الفاعل لان يفعل شيئا ما هو ان الفاعل يمتلك موقفا ايجابيا من غاية او هدف الفعل. وهذا الموقف الايجابي، فيما يذهب اليه جويرث، يتكون من ثلاث سمات^(١٦). السمة الأولى هي تركيز اهتمام الفاعل على ما هو مستهدف من الفعل دون سواء مما قد يشكل موضوعات ممكنة لاهتمامه. والسمة الثانية تكمن في الطابع الاتجاهي Vectorial للموقف الايجابي. فعلى افتراض بقاء كل شيء آخر على حاله، فإن الفاعل، في اتخاذه موقفا ايجابيا من الغاية المستهدفة، انما سيميل الى دفع نفسه نحو تحقيق هذه الغاية بالذات، لا أي شيء سواها. والسمة الثالثة تكمن في ان ميله لتحريك نفسه نحو الغاية المعنية يرافقه اهتمام بتحقيق هذه الغاية او تصميم على تحقيقها.

غير أن ما هو ذو اهمية لاغراض جويرث هنا هو الرباط الضروري بين غائية الفعل، من جهة، ورغبات الفاعل، من جهة ثانية. فإن هذا الرباط، في نظره، يشكل الاساس لاستنتاجه ان الفاعل ينظر الى غاياته، بالضرورة، على انها حسنة، وبالتالي لاصداره بصورة مضمرة حكم - قيمة على هذه الغايات^(١٧). ان حكم - القيمة هذا يقود، بالضرورة، بدوره، الى احكام معيارية اخرى، تقويمية وديونطيقية deontic^(١٨)، تجعل من المحتم منطقيا وصولنا، كما يدعي جويرث، الى

-
- | | |
|------|--|
| (١٤) | نفس المصدر، ص ٣٩. |
| (١٥) | نفس المصدر. |
| (١٦) | المصدر نفسه، ص ٤٠. |
| (١٧) | المصدر نفسه، ص ٤١. |
| (١٨) | الحكم الديونطيقية Deontic هو حكم مؤداه، ان فعلا ما الزامي او ان شخصا ما له الحق في أمر ما. |

المبدأ المطلق للأخلاق.

حتى نفهم بصورة أوضح كيف يستنبط جويرث هذا المبدأ المطلق للأخلاق من سمّي الفعل الجنسيتين اللتين تناولناهما، فلنبداً، أولاً، باعطاء أطروحته الأساسية شكلها المكتمل. هذه الأطروحة، في شكلها المكتمل، تقول "أن كل فاعل agent ملزم منطقياً، بحكم انخراطه في الفعل، بقبول مبدأ أخلاقي أعلى ذي مضمون معياري محدد. وذلك لأن أي فاعل ينفي أو يخرق هذا المبدأ يناقض نفسه"^(١٩).

لنحاول الآن أن نبين ما هو الأساس الذي يفترض، في نظره، أن تقوم عليه هذه الأطروحة. أن هذا الأساس يكمن في ادعائه أن للفعل "بنية معيارية"، على حد تعبيره. وهذا الادعاء يقوم، بدوره، على افتراضات ثلاثة^(٢٠). الافتراض الأول مؤداه أن كل فاعل، كما رأينا، يصدر بصورة مضمرة أحكاماً معيارية، وبصورة أكثر تحديداً أحكاماً حول خيرية غاياته، وبالتالي حول الخيرية الضرورية لحيته وصالحه اللذين هما شرطان ضروريان لقيامه بالافعال اللازمة لتحقيق غاياته. الافتراض الثاني مؤداه أنه، بسبب هذه الخيرية الضرورية، لا فاعل إلا ويصدر، بصورة مضمرة، حكماً ديونطيقياً يدعي فيه أن له حقاً في ضمان حريته وصالحه. والافتراض الثالث مؤداه أنه ينبغي على كل فاعل أن يدعي أن له هذا الحق في ضمان حريته وصالحه. فإنه فاعل مترقب له غايات يرغب في تحقيقها، مما يحتم عليه منطقياً أن يعمم قائلاً أن كل من هو في وضع مماثل لوضعه (أي كل فاعل غائي مترقب) له نفس الحق في ضمان حريته وصالحه.

لنأخذ الافتراض الأول. ليس من الصعب هنا أن نرى أن ما يصح قوله ديالكينيكياً (أي من وجهة نظر الفاعل) هو أن الفاعل، في استهدافه تحقيق غاية ما، إنما يضفي على هذه الغاية قيمة إيجابية. أن جويرث ينطلق في تحليله هذا من النظرية الاكويينية في غائية الفعل التي تجد أساسها في فلسفة أرسطو الخلقية. فبناءً على وجهة النظر هذه، أن هناك علاقة ضرورية أو تصورية بين كون الفاعل يستهدف تحقيق غاية ما وكونه ينظر إلى تحقيقها على أنه شيء حسن أو يتصف بالخيرية بمعنى من المعاني. فالفعل الغائي ديناميكي بمعنى أنه يمثل محاولة الفاعل

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٢٠) المصدر نفسه، الفصل الثاني. يعالج جويرث في هذا الفصل بإسهاب البنية المعيارية المزعومة للفعل والأسباب التي تحتم منطقياً، في نظره، اسناد بنية معيارية للفعل.

الوصول الى هدف معين. انه فعل قصدي. ان ديناميكيته القصدية هذه تجعل من موضوعه يبدو، بالضرورة، في نظر الفاعل شيئا حسنا او شيئا مرغوبا. لا يعني هذا طبعاً، بالضرورة، انها تجعل من موضوع الفعل شيئا حسنا او مرغوبا بالمعنى الخلقي، بل حسنا او مرغوبا وفق معيار ما، خلقي او غير خلقي، قد يكون مضمرا في سياق سلوك الفاعل. ان الفاعل يضيفي، بحكم الديناميكية القصدية لفعله، قيمة على موضوع الفعل بمعنى واسع جدا للقيمة. وعندما ندرك هذا الامر، فلا يسعنا سوى ان نتفق مع جوهرث على ان هناك، فعلاً، علاقة ضرورية او تصورية بين كون غاية ما هي موضوع فعل شخص ما وكون هذا الشخص يحكم بصورة مضمرة على هذا الموضوع بأنه حسن او خير بمعنى من المعاني.

من الامور الاخرى التي يمكننا ان نتفق مع جوهرث بصدد هذا الامر المتعلق بأن ما هو ضروري للفاعل لتحقيق غاياته، كائنة ما كانت، ينحل الى شرطين اساسيين، شرط تأمين الحرية للفاعل وشرط تأمين صالحه، وان ما هو ضروري لما هو حسن او خير هو نفسه حسن او خير. اذن اذا اضفنا الآن الى هذا تسليمنا ايضا مع جوهرث بأن غايات الفاعل لا يمكن ان تشكل غاياته الفعلية، الا اذا كانت، من وجهة نظره، شيئا حسنا أو ذا خيرية، اذن ينبغي ان نستنتج معه ان تأمين حرية الفاعل وتأمين صالحه هما شيء حسن، من وجهة نظر الفاعل. ان كون الحرية ذات قيمة وسيلية امر واضح، فانه بدون سيطرة الفاعل على سلوكه لا يمكنه تحقيق غاياته. ان الفاعل يجد في اي تهديد لهذه السيطرة تهديدا لحصوله على ما هو حسن، مما يكسب هذه السيطرة قيمتها الوسيلية. غير ان الفاعل لا يقف، في نظر جوهرث، عند حدود النظر الى حريته على انها ذات قيمة وسيلية، بل يذهب الى أبعد من ذلك ويضيفي عليها قيمة كامنة. ان قيمتها الكامنة مستمدة، للفاعل، من مجرد كونها مكونا جوهريا للفعل الغائي، اي شرطا حتى للامكان المنطقي للفعل.

ان الفاعل لا يضمن فقط حرية أفعاله على انها خير ضروري، بل وايضا طابعها الغائي. فبما انه ينظر الى كل غاية من غاياته على انها شيء حسن، بمعنى من المعاني، اذن فإنه ينظر في كل حالة الى ما يرفع المستوى الذي وصل اليه تحقيق اهدافه وغاياته على انه ايضا شيء حسن. واذا نظرنا الى الغائية الجنسية لافعاله على نحو يشمل كل افعاله، فإنه يكون بإمكاننا ان نرى، في نظر

جويرث، ان هذه الغائية الجنسية تشتمل على ثلاثة انواع من الخيرات^(٢١) اولا، ان الفاعل يضيفي قيمة ايجابية على تلك الجوانب من صالحه التي تشكل الشروط الضرورية القرية لقيامه بأي فعل. ثانيا، انه يضيفي قيمة ايجابية على ضرورة الا ينخفض المستوى الذي وصلت اليه قدرته على تحقيق اهدافه بسبب فقدانه لشيء يبدو له حسنا ثالثا، فإنه يضيفي قيمة ايجابية على ضرورة ارتفاع مستوى تحقيق اهدافه عن طريق حصوله على شيء يبدو له حسنا، اي حصوله على ما استهدفه من وراء الفعل. ان النوع الاول من الخيرات الذي يشتمل على ما يسميه جويرث "الخيرات الاساسية" Basic Goods يتكون، في الواقع، من كل ما هو ضروري لقيام الفاعل بأفعاله، من سلامته الفيزيائية - الحياتية وما يضمنها، كالطعام والمأوى والملبس، الى سلامته النفسية (اي توازنه النفسي وشعوره بالثقة فيما يخص الامكانية العامة لتحقيق اهدافه. اما النوع الثاني - وهو ما يسميه جويرث "الخيرات غير المطروحة" non - subtractive goods - فإنه يشتمل على احتفاظ الفاعل بأي شيء في حوزته يبدو له حسنا. ان فقدان اي شيء كهذا يعني تخفيض المستوى الذي وصله تحقيقه لاهدافه، وهو، لهذا السبب، أمر غير مرغوب من زاوية نظر الفاعل. ان الخيرات التي يتكون منها النوع الثاني تتضمن الخيرات الاساسية وكذلك اي خيرات قد تكون في حوزة الفاعل قبل قيامه بفعل من الأفعال. والنوع الثالث هو الذي يسميه جويرث "الخيرات الاضافية او الجمعية" Additive goods ففي قيام الفاعل بفعل ما، فإنه يستهدف تحقيق الهدف الذي من اجله يفعل ما يفعله، وبالتالي ان يكسب شيئا يبدو حسنا له. ان كسب كهذا، في نظر جويرث، يعني رفع المستوى الذي وصله تحقيق الفاعل لاهدافه، ولذلك فهو أمر حسن، من منظور الفاعل. فهو يعكس بصورة مباشرة الطبيعة الديناميكية - القصدية لفعله التي من أجلها يبذل ما يبذله من جهد.

ما ركزنا عليه حتى الآن هو الافتراض الاول الذي يقوم عليه ادعاء جويرث ان للفعل بنية معيارية. هذا الافتراض يتلخص في القول ان الطابع الطوعي والغائي للفعل يعطيه بنية يصح بموجبها، من وجهة نظر الفاعل، استنباط، ليس فقط خيرية الغاية التي يستهدفها الفعل، بل وايضا الخيرية الضرورية لحرية وغائية الفاعل بأبعادها الثلاثة، من كون الفاعل يفعل ما يفعله لتحقيق غاية معينة. ان

(٢١) نفس المصدر، ص ٥٣ - ٥٧.

انخراط الفاعل في القيام بأفعال غائية يلزمه منطقيا، بناء على الافتراض الاول، بأن يصدر حكم القيمة الذي يقضي بنظره الى حريته وغائيته بأبعادها الثلاثة على انها خيران ضروريان. الا ان هذا، بدوره، يستلزم منه منطقيا ان يسلم بحكم ديونطقي معين. هنا تنتقل الى الافتراض الثاني الذي يقوم عليه ادعاؤه ان للفعل بنية معيارية. هذا الافتراض، كما رأينا، مؤداه ان الفاعل، لانه ينظر الى حريته وصالحه على انها خيران ضروريان، فإنه لا مهرب له منطقيا من ان يسلم بأن له الحق في هاتين السمتين الجنسيتين لافعاله.

ان القول هنا ان الفاعل يرى ان له الحق في السمتين الجنسيتين لافعاله يعني انه يرى انه لا يجوز لاحد ان يتدخل في اي امر له علاقة بالشروط الجوهرية المسبقة لافعاله. فإن الخيرات الجنسية هي الشروط الضرورية، ليس فقط للقيام بفعل معين بدل فعل آخر، بل للقيام بأي فعل على الاطلاق. من هنا يتضح لجويرث كيف يصبح ضروريا انتقال الفاعل من حكم القيمة المضمّر ان حريته وصالحه خيران جنسيان الى الحكم الديونطقي ان له الحق في هذين الخيران الجنسيين وانه من غير الجائز لاحد ان يمنعه من امتلاكهما^(٢٢). ان هذا واضح، في نظره، من كون من ينفي ان له الحقوق الجنسية^(٢٣) المشار اليها يناقض نفسه^(٢٤). إن جويرث يقدم هنا برهانا بالخلف (reductio ad absurdum)، اي يبدأ بافتراض نقيض ما يريد البرهنة على صدقه ليحاول من ثم ان يبين ان افتراضا كهذا متناقض منطقيا، مما يعني بطلان الافتراض الاصلي. اذن، فإن الافتراض الذي يبدأ به هو ان شخصا ما نفى ان له الحقوق الجنسية المعنية. ان هذا النفي يعني نفية ايضا للحكم الديونطقي "لا شخص يجوز له (او كل شخص ينبغي ان يستنكف عن أن) يتدخل في ما يعني حريتي وصالحي". غير ان نفي هذا الشخص للحكم الديونطقي الاخير يتناقض، في نظر جويرث، مع تسليم هذا الشخص بأن حريته وصالحه خيران ضروريان او جنسيان. فإن هذا الشخص، مثله مثل أي شخص آخر، لا مهرب له، في نظر جويرث، من ان يضفي قيمة ايجابية على حريته وصالحه بوصفهما ضروريين لتحقيق اغراضه التي هي، في نظره، خير. فإن هذا الشخص، من حيث هو فاعل غائي، اي فاعل يريد تحقيق الغايات التي يفعل من اجلها، فإنه لا بد من ان يريد ايضا ضمان عدم حصول

(٢٢) نفس المصدر، ص ٧٧.

(٢٣) المقصود بالحق الجنسي هنا حقه في خير جنسي.

(٢٤) نفس المصدر، ص ٨٠.

انتهاك لحرية وصالحه. وان يريد شيئا كهذا هو ان يطلب الزام الآخرين بعدم انتهاك حرية وصالحه، مما يعني، بالضرورة، افتراضه ان له الحق في حرية وصالحه. وهكذا يتضح، بناء على تحليل جويرث هذا، أن نفي اي شخص لامتلاكه الحقوق الجنسية المشار اليها هو بمثابة نفيه لما لا مهرب له منطقيا من افتراض صدقه. ولذلك فإنه يزج به في تناقض منطقي.

ان هذا ينقلنا الى الافتراض الثالث الذي تقوم عليه اطروحة جويرث. فإنه ينبغي على كل فاعل ان يدعي ان له الحق في ضمان حرية وصالحه لانه فاعل مرتقب له غايات يرغب في تحقيقها، مما يحتم عليه منطقيا ان يعمم قائلا ان كل من هو في وضع مماثل لوضعه (اي كل فاعل غائي مرتقب) له نفس الحق في ضمان حرية وصالحه. ان هذا الافتراض يتضمن ان الفاعل، لانه ينبغي ان يسلم بكونه ذا حقوق جنسية حتى لا يناقض نفسه، اذن فإن عليه ايضا، لنفس السبب، ان يسلم بأن كل فاعل مرتقب سواء يمتلك نفس الحقوق الجنسية. فإذا صح تحليل جويرث الذي تناولناه في الفقرات الاخيرة، فإن ما يترتب عليه هو انه لا مهرب منطقيا لأي فاعل مرتقب من ان يسلم بحيازته على حقوق جنسية، مثل حقه في الحرية وحقه في ضمان صالحه. ولكن بما ان هذه الحقوق الجنسية مشتقة منطقيا من السمات الجنسية لافعال الفاعل المرتقب، اذن لا يمكن منطقيا لاي فاعل مرتقب ان يسوغ، من وجهة نظره، ادعاءه انه يمتلك الحقوق الجنسية المذكورة دون ان يعترف في الوقت نفسه ان كل فاعل مرتقب سواء يمتلك هذه الحقوق. فإذا نفى، مثلا، ان فاعلا سواء يمتلك هذه الحقوق الجنسية، فإنه بهذا يفترض، بالضرورة، ان اتسام الافعال بالسمات الجنسية التي ذكرناها لا يشكل مسوغا كافيا لامتلاكه الحقوق الجنسية المشار اليها. الا ان افتراضه امتلاك هذه الحقوق الجنسية هو، كما رأينا، افتراض لا مفر له منه، منطقيا، انطلاقا من كونه فاعلا مرتقبا ومن كون افعاله، بالتالي، تتسم بالسمات الجنسية التي ذكرناها. من الواضح، اذن، ان ادعاءه انه ذو حقوق جنسية كالتي اشرنا اليها ونفيه امتلاكه هذه الحقوق هو بمثابة افتراضه ان ما هو كاف في حالته لتسويغ ادعاءه هذا ليس كافيا لتسويغ ادعاء مماثل في حالة سواء. ولكن اذا كانت الحالة الاخيرة حالة فاعل مرتقب وتتسم افعاله بنفس السمات الجنسية التي تتسم بها افعال السابق، اذن فإن السابق يناقض نفسه في نفيه امتلاكه الاخير لنفس الحقوق الجنسية.

من السهل ان نبين الآن، في ضوء توضيحنا للافتراضات الثلاثة التي تقوم عليها اطروحة جويرث، كيف يشتق جويرث منطقيا مبدأ الاتساق الجنسي من

السمات الجنسية للافعال. ان عملية الاشتقاق هذه يمكن تلخيصها في الخطوات التالية^(٢٥): ان الشخص بوصفه فاعلا هو البادىء لافعاله او المسيطر عليها بواسطة اختياره الواعي المستهدف تحقيق شتى الغايات. وبما ان الشخص يرغب في تحقيق غاياته، فإنه ينظر الى حريته وصالحه، اللذين يشكلان الشرطين الاساسيين لوصوله الى غاياته، على انها خياران ضروريان. اذن، ليتجنب الوقوع في تناقض، فإنه يجد ان لا مهرب له من ان يسلم بأن له الحق في حريته وصالحه وأن اي حق من حقوقه الجنسية يجد اساسه الاخير في كونه فاعلا غائيا مرتقبا. ولكن ما يعنيه كون شخص ذا حق في امر ما هو انه ينبغي استنكاف سواء عن القيام بأي فعل يحول بينه وبين الحصول على حقه. اذن ان يسلم واحدا بأن كل فاعل غائي مرتقب سواء له الحق في حريته وصالحه هو ان يسلم بأن عليه ان يستنكف عن القيام بأي فعل يتعارض مع حرية وصالح اي شخص سواء من متلقي نتائج افعاله. ان عليه، حتى يتجنب التناقض، ان يقوم بما يتفق مع حرية وصالحه سواء، مثلما عليه ان يقوم بما يتفق مع حريته وصالحه هو نفسه. واذا اضفنا الآن ان كل شخص يتسم بالعقلانية وان العقلانية، كما يفهمها جويرث، تعني التقييد بمبدأ عدم التناقض ومعايير وقواعد الاستنباط والاستقراء، اذن لا يعود ثمة مهرب من وصولنا الى النتيجة الاخيرة التي يعمل جويرث على ايصالنا اليها. هذه النتيجة الاخيرة هي ان كل شخص، من حيث هو فاعل. انساني عقلاني، سيتبنى مبدأ نهائيا للاخلاق، المبدأ القائل: افعل بموجب ما تقتضيه الحقوق الجنسية لمتلقي نتائج افعالك وما تقتضيه حقوقك الجنسية على حد سواء. وهذا المبدأ هو مبدأ الاتساق الجنسي.

الى اي مدى نجح جويرث في محاولته اشتقاق مبدأ الاتساق الجنسي من السمات الجنسية للفعل؟ انه لا اعتراض، في نظري، على ادعاء جويرث ان ما يصح قوله، دياكتيكا، (اي من وجهة نظر الفاعل) هو ان الحرية والغائية بأبعادهما الثلاثة خياران ضروريان. فأن افعل يعني، بالضرورة، لا شك، ان استهدف تحقيق امر ما يبدو حسنا لي. وبالتالي فإنه لا يمكن، من زاوية نظري، الا ان أؤمن حريتي وصالحتي على انها خياران ضروريان. فإنها الشرطان الاساسيان للقيام بأي فعل، اي لتحقيقي اي أمر من الامور التي تبدو حسنة لي.

(٢٥) ان تلخيصنا لها يعتمد على تلخيص جويرث نفسه لها. انظر: نفس المصدر، ص

غير ان انتقال جويرث من القول ان الفاعل لا بد من ان ينظر الى حريته وصالحه على انها خيران ضروريان الى النتيجة القائلة ان الفاعل لا يمكنه الا ان يؤكد حقه في حريته وصالحه هو انتقال مشكوك فيه. فبينما اسناد صفة الخيرية الضرورية من قبل الفاعل على حريته وصالحه لا يستوجب اكثر من كون الفاعل لا يمكنه ان يستغني عن حريته وصالحه لتحقيق اي غاية من غاياته، فإن تأكيده حقه في حريته وصالحه يستوجب توافر شروط مستقلة عن الفاعل وعن السمات الجنسية لافعاله حتى يكون ذا معنى.

حتى نفهم أكثر ما الذي نرمي اليه من وراء ملاحظتنا الاخيرة، لنحاول اولاً ان نفهم ما هي الشروط التي بدونها لا يمكن ان يكون لكلامنا على الحقوق اي قيمة - صدق. ان هذه مسألة جد هامة. لأن المسوغ الرئيس والنهائي الذي يقيم عليه جويرث استنتاجه ان كل شخص، بوصفه فاعلاً غائياً، سيؤكد حقه في تأمين حريته وصالحه هو انه سيزج بنفسه في تناقض فيما لو نفى ان له الحق في تأمينها. ولكن اذا تبين أنه، ضمن اطار تحليل جويرث، لا يمكن ان يكون لاثبات الشخص امتلاكه اي حق جنسي اي قيمة - صدق، اذن فإن هذا الاثبات هو اثبات زائف. غير انه حيث لا يوجد اثبات بالمعنى الحق، لا امكان للنفي، وبالتالي لا امكان لحصول تناقض عن طريق النفي.

لنعد، اذن، الى سؤالنا: ما هي الشروط التي بدونها لا يمكن ان يكون لكلامنا على الحقوق اي قيمة - صدق؟ ان شرطاً من اهم هذه الشروط، في نظري، هو الشرط الاجتماعي. ان الكلام على الحقوق، سواء بمعناها القانوني او بمعناها الخلقي السابق منطقياً على المعنى القانوني، لا ينشأ، اصلاً، الا ضمن اطار اجتماعي. والمقصود بهذا، بصورة اكثر تحديداً، هو انه لا يمكن لاستعمال مفهوم الحق ومشتقاته المنطقية ان يكون له اي معنى، الا حيث توجد جماعة ينبغي تنظيم علاقات افرادها بعضهم ببعض على نحو يضمن ان اعطاء الحرية لاي شخص لأن يفعل ما يلزم لتحقيق غاياته لا يتعارض مع اعطاء حرية مماثلة لكل شخص آخر. فاذا افترضنا ان الوضع الذي نجد انفسنا فيه هو، على سبيل الجدل، من النوع الذي يمكن لكل فاعل غائي فيه ان يحقق غاياته، كائنة ما كانت، بمعزل تام عن الآخرين، فإنه لن يكون ثمة اي معنى، في هذه الحالة، للكلام على الحقوق. فلا شخص في الحالة التي وصفناها يحتاج لقيام الآخرين بأي فعل او لاستنكافهم عن القيام بأي فعل لتحقيق اي غرض من أغراضه. ولذلك فإذا قلنا، في هذه الحالة، ان لشخص ما ش الحق في كذا وكذا، فإن

قولنا هذا سيكون بمثابة القول انه ينبغي استنكاف كل شخص سواه (اي كل من لا يمكن ان يكون بين افعاله اي فعل يتعارض مع حق ش) عن القيام بأي فعل يتعارض مع حق ش. الا ان القول الاخير، لا شك، خال من المعنى. فان نقول انه ينبغي الاستنكاف عن القيام بأفعال من نوع معين هو ان نفترض مسبقا ان افعالا من النوع المعني هي افعال متاح لنا القيام بها. ولكن هذا تماما ما لا يمكننا افتراضه في مثالنا عن الافعال التي يؤدي القيام بها الى عرقلة مساعي هذا الشخص او ذاك للحصول على ما يبتغيه. اذن، لا يمكننا ان نسند اي معنى، في الوضع الذي افترضناه، لكلامنا على الحقوق.

ومثلا ان الكلام على الحقوق لا يمكن ان ينشأ ضمن وضع يمكن لاي فرد ضمنه ان يحقق كل ما يبتغيه بمغزل عن الآخرين، كذلك فإنه لا يمكن ان ينشأ ضمن وضع يحتاج بعضنا فيه لبعض لتحقيق اغراضه، هذا اذا لم يوجد في هذا الوضع من هو على استعداد لاحترام حرية وصالح سواه وللتعاون مع سواه لاي غرض يخصه او يخص سواه. ان وضعنا كهذا تفقد فيه كل الينبغيات الخلقية (من "ينبغي") قوتها المعيارية. فلا معنى لأن نقول، في وضع كهذا، انه ينبغي ألا يقوم اي شخص بأي فعل يتعارض مع صالح أي شخص آخر أو مع ممارسة هذا الشخص الآخر لحرية. فإذا كنا نعلم مسبقا ان الوضع هو من النوع الذي لن يعبر فيه اي شخص اي اهمية او احترام لحرية وصالح الآخرين، اذن فلا معنى لأن نحض او نحاول ان نحض اي شخص على القيام او الاستنكاف عن القيام بتلك الافعال التي يعبر القيام بها او الاستنكاف عن القيام بها عن احترام لحرية وصالح سواه او عن رغبة للتعاون مع سواه لاغراض تتعلق بحرية وصالح اي منها. من هنا نرى كيف لا يمكن اسناد اي قوة معيارية لقولنا في وضع كهذا انه ينبغي ان نفعل ما لا يتعارض مع حرية وصالح سوانا. ولكن اذا كان القول الاخير مجردا من اي قوة معيارية، فإن الشيء نفسه يجب ان ينطبق على الحكم الديونطقي "ان لكل شخص الحق في تأمين حريته وصالحه". فإن المدلول المعياري للقول الاخير غير مستقل منطقيا عن المدلول المعياري للقول السابق، مما يعني ان فقدان السابق لقوته المعيارية يحتم منطقيا فقدان الاخير لقوته المعيارية.

ما يوضحه تحليلنا السابق هو ان الكلام على الحقوق لا يمكن ان ينشأ الا ضمن اطار اجتماعي يتوافر فيه شرطان اساسيان. الشرط الاول هو وجود حاجة لدى افراد المجتمع بعضهم لبعض ولتعاون بعضهم مع بعض. والشرط الثاني هو

وجود استعداد لدى افراد المجتمع للتعاون واحترام بعضهم حرية وصالح بعضهم الآخر. ان مفهوم الحق هو دالة للحاجة لتنظيم علاقات الافراد بعضهم ببعض ضمن اطار اجتماعي - تعاوني. وخارج الاطار الاخير، لا امكان لتطبيق مفهوم الحق. لا نقصد الى القول هنا انه ليس لمفهوم الحق اي علاقة بما يسميه جويرث "السمات الجنسية للفعل"، بل ما نقصد اليه هو فقط ان ما يسميه جويرث "البنية المعيارية" للفعل لا يمكن ان تتضمن وحدها الحكم الديونطقي "انا، صاحب الفعل، املك الحق في حريتي وصالحي". فإذا صح تحليلنا السابق، اذن فإن الحكم الديونطقي الاخير لا يمكن ان يكون حكما ديونطيقيا بالمعنى الحق الا ضمن اطار اجتماعي تتوافر فيه شروط كالتي تناولناها. ولكن بما ان شروطا كهذه مستقلة منطقيا عن السمات الجنسية للفعل وعن مكونات البنية المعيارية للفعل، على افتراض ان له بنية معيارية، اذن، فإنه لا معنى لاسناد الفاعل قوة معيارية، اي مدلول معياريا للحكم الديونطقي المزعوم انطلاقا من البنية المعيارية وحدها لافعاله. واذا جرد حكم كهذا من مدلوله المعيارى، انتفى، بالضرورة، طابعه الديونطقي. وان ينتفى طابعه الديونطقي هو ان ينتفى امكان كونه ادعاء من قبل الفاعل انه يمتلك حقا في حريته وصالحه.

ما يتضح ايضا، بناء على تحليلنا السابق، هو ان الحكم المعنى، لأنه لا يمكن ان يكون سوى حكم ديونطقي زائف ضمن اطار تحليل جويرث، هو حكم لا يمكن ان تكون له قيمة - صدق بوصفه حكما ديونطيقيا. اذن فإن نفي الفاعل لهذا الحكم لا يمكن ان يزج به في اي تناقض منطقي. فإن نفيه، بسبب افتقاره الى اي مدلول معيارى، لا يمكن ان يعني نفيا للحكم المعيارى "ينبغي ان يستنكف كل شخص عن القيام بأي فعل لا يتفق مع حريتي وصالحي" (اي حرية وصالح الفاعل صاحب الحكم الديونطقي المزعوم). اذن، اذا لم يكن الحكم الديونطقي المزعوم حكما ديونطيقيا بالمعنى الحق، اذن فلا معنى لقول جويرث انه لا مهرب منطقيا للفاعل من قبول هذا الحكم بوصفه حكما ديونطيقيا، على اساس ان نفيه لهذا الحكم يقوده الى تناقض منطقي. فإنه لا امكان هنا لاثبات اي حكم ديونطقي او لنفي اي حكم كهذا. وبالتالي، فلا معنى هنا للقول ان نفي الفاعل للحكم الديونطقي المعنى غير ممكن، دياكتيكيا، (اي من وجهة نظر الفاعل)، ما دام لا يوجد حكم كهذا يمكن ان يشكل موضوعا للاثبات او النفي.

ان نقطة الضعف الاساسية في تحليل جويرث هي، اذن، تجريده مفهوم

الحق، في تحليله، من اي مدلول اجتماعي. واذا صح تحليلنا السابق، فإن تجريد هذا المفهوم من مدلوله الاجتماعي هو بمثابة تجريد له من مدلوله المعياري. ولكن ماذا يبقى من هذا المفهوم اذا جرد من مدلوله المعياري؟ والا هم من هذا لغرض تقييمنا لموقف جويرث هو ماذا يبقى من تحليل جويرث اذا جردنا هذا المفهوم من مدلوله المعياري؟ فإن تحليله، كما اوضحنا سابقا، لا يمكن ان يوصله، بالضرورة المنطقية، الى مبدأ الاتساق الجنسي، الا اذا تبين ان نفي كل شخص، بوصفه فاعلا غائيا، لحقه في حريته وصالحه يعني نفيه للحكم المعياري "ينبغي ان يستنكف كل شخص عن فعل اي شيء يتعارض مع حريتي وصالحي". فإن نفي الحكم الاخير متكافئ منطقيا مع الحكم "ينبغي الا يستنكف بعضهم عن فعل اي شيء يتعارض مع حريتي وصالحي"^(٢٦). ولكن الحكم الاخير يتعارض منطقيا مع كون الفاعل يثمن، بوصفه فاعلا غائيا، حريته وصالحه على انها خيران ضروريان. ولكن اذا كان تجريد مفهوم الحق من شروطه الاجتماعية يعني، كما ندعي، تجريده من مضمونه المعياري، اذن فإن نفي الفاعل، ضمن اطار تحليل جويرث، لحقه في حريته وصالحه لا يمكن ان يشكل نفي لاي حكم معياري. وبالتالي، فإنه لا يمكن ان يقود الى التناقض الذي افترض جويرث انه سيقود اليه لا محالة.

توجد مشكلة اخرى في تحليل جويرث تجعل من محاولته اشتقاق مبدأ الاتساق الجنسي من السمات الجنسية للفعل اما محاولة ترتكب اغلوطة الاشتراك او اغلوطة المصادرة على المطلوب^(٢٧). في الواقع، ان جويرث، كما سنبين بعد حين، يواجه هنا احراجا منطقيا صعبا. فإنه لا يمكنه ان يتجنب ارتكاب أي اغلوطة من

(٢٦) ان نفي القضية الكلية الموجبة "كل شخص هو شخص ينبغي ان يستنكف... الخ" متكافئ منطقيا مع اثبات القضية الجزئية السالبة "ليس بعض الأشخاص شخصا ينبغي ان يستنكف... الخ".

(٢٧) اغلوطة الاشتراك (اللفظي) equivocation هي اغلوطة ترتكبها في الحالات التي تستلزم فيها صحة استدلال ما ان يكون كل حد من حدوده التي تتكرر اكثر من مرة مستعملا بنفس المعنى، بينما يوجد حد فيه يتكرر اكثر من مرة نستعمله بمعنيين مختلفين. انظر: عادل ضاهر، "اشتراك (في اللفظ)" الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الاول (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٥)، ص ٧٢ - ٧٣. اما المصادرة على المطلوب Begging the Question فهي اغلوطة ترتكبها عندما نفترض في مقدمتنا مسبقا صدق القضية التي نحن بصدد البرهنة على صدقها.

هاتين الاغلوطين الا بارتكاب الثانية.

لنحاول ان نبين اولا لماذا يرتكب جويرث اغلوطة الاشتراك. هنا لا بد من العودة الى محاولته الانتقال منطقيا من الحكم الديونطقي الذي يفترض ان يكون متضمنا في بنية الفعل المعيارية الى مبدأ الاتساق الجنسي، بوصفه مبدأ مطلقا للاخلاق. ان محاولته هذه، كما رأينا، تحتاج الى مقدمتين بالاضافة الى الحكم الديونطقي. الاولى هي المقدمة التي تقول اذا كان لاي شخص الحق في حريته وصالحه، اذن ينبغي ان يستنكف كل شخص آخر عن القيام بأي فعل يتعارض مع حرية السابق وصالحه. والمقدمة الثانية هي التي تفترض انه ما دام الاساس الذي يقوم او يمكن ان يقوم عليه ادعاء اي شخص بأن له الحق في سرته وصالحه هو كونه فاعلا غائيا، اذن لا يمكن منطقيا لأي شخص ان يدعي ان له الحقوق الجنسية المعنية، الا اذا افترض ان كل شخص سواه له نفس هذه الحقوق. ان المقدمة الاولى هي التي تعيننا هنا، لا الثانية. والسؤال الذي يطرح نفسه، بخصوص هذه المقدمة، هو حول معنى "ينبغي" في هذه المقدمة. ان جويرث، يجب ان نذكر، لا يمكنه بعد، وهو ما زال بصدد اشتقاق المبدأ النهائي المزعوم للاخلاق، ان يعطي اي مضمون خلقي محدد لاي مقدمة من مقدماته. فبدون معرفتنا لما يشكل المعيار او المبدأ النهائي للاخلاق، لا يمكننا ان نعرف بعد ما هو المضمون الذي يجب ان نسند الى اي حكم خلقي. وبالتالي، فإنه لا يمكننا ان ندعي بعد امتلاكنا لأي معرفة خلقية. من الواضح، اذا، ان المقدمة الاولى ليست مقدمة خلقية ولا يمكن ان تكون كذلك. ما دام ليس متاحا لنا بعد ان نمتلك اي معرفة خلقية. وهذا، بدوره، يعني ان "ينبغي" في هذه المقدمة ليست ولا يمكن ان تكون ذات مدلول خلقي في سياق عملية اشتقاق جويرث لمبدأ الاتساق الجنسي.

اذا صح تحليلنا السابق، اذن فلا مهرب لجويرث هنا من ارتكاب اغلوطة الاشتراك. فإن النتيجة التي ينبغي الوصول اليها هي مبدأ الاتساق الجنسي بوصفه المبدأ النهائي للاخلاق. هذا المبدأ يقول، كما رأينا، "ينبغي على كل شخص ان يقوم بما يتفق مع الحقوق الجنسية لسواه ولذاته على السواء". ولكن "ينبغي" في القضية المعيارية الاخيرة ذات مدلول خلقي بالضرورة. والاشتراك هنا واضح. فإن "ينبغي" في المقدمة الاولى ليست "ينبغي" الخلقية، بينما هي كذلك في النتيجة. وما دامت صحة استدلال جويرث تتوقف على استعمال "ينبغي" بنفس المعنى، اذن فإن جويرث، بسبب الاشتراك اللفظي المشار اليه، فشل في اشتقاق

مبدأ الاتساق الجنسي من مقدماته .

من الواضح ، اذن ، في ضوء ما سبق ، انه لا يوجد سوى بديل واحد امام جويرث لانجاح عملية اشتقاقه لمبدأ الاتساق الجنسي . هذا البديل يكمن في استعمال "ينبغي" في الحالتين اللتين تشكلان مدار نقاشنا هنا استعمالاً تواطئياً Univocally (بنفس المعنى) . ولكن لنلاحظ هنا ما الذي يترتب على استعمالهما على النحو الاخير . فإن امامه هنا خيارين : فإما يعطي لـ "ينبغي" مدلولاً خلقياً في الحالتين او يعطي لها مدلولاً غير خلقي . غير ان الخيار الاخير لا يصلح لاغراضه ، اذ انه يحاول الوصول الى نتيجة خلقية . لا يبقى أمامه ، اذن ، سوى الخيار الاول . هنا يتضح ان ضمان نجاحه في اتمام عملية اشتقاقه لمبدأ الاتساق الجنسي يستلزم منه اعطاء مدلول خلقي للمقدمة الاولى ، اي المقدمة القائلة "ينبغي على كل شخص ان يستنكف عن القيام بأي فعل . . . الخ" . ولكن ، كما بينا سابقاً ، فإنه قبل وصول جويرث الى مبدأ الاتساق الجنسي ، من حيث هو المبدأ النهائي للاخلاق ، فإنه لا يمتلك اي اساس بعد لاعطاء اي حكم خلقي مضمونه المحدد . بمعنى آخر ، قبل وصوله ، ديالكتيكياً ومنطقياً ، الى مبدأ الاتساق الجنسي ، فإنه ليس في وضع يسمح له بأن يقول ما الذي ينبغي ان يكون او لا يكون على وجه التحديد من منظور خلقي . وبالتالي ، فإنه ليس في وضع يسمح له بأن يقول "ينبغي (خلقياً) على كل شخص ان يستنكف عن القيام بأي فعل يتعارض مع حريتي وصالحتي" . اذن ، ان ينطلق جويرث من قضية خلقية كالاخيرة ، في سياق محاولته اشتقاق مبدأ الاتساق الجنسي ، هو ان يصادر على المطلوب . انه لا أمل ، اذن ، في ان ينجح جويرث في الوصول الى المبدأ الاخير ، ما دام لا يمكنه تجنب الوقوع في فخ الاشتراك الا بالمصادرة على المطلوب .

لنتقل الآن الى المحاولة الثانية لتزويدنا بأساس عقلي للاختيار بين النظريات او الانساق الخلقية المتنافسة . هذه المحاولة ، كما رأينا ، تعود الى ريتشارد براندت . ان محاولة براندت كانت في المقام الاول محاولة لتجنب النزعة الحدسية التي اعتقد براندت انه وجدها في نظرية جون رولز في الاخلاق^(٢٨) . ان اول ما يركز عليه براندت ، لتجنب مساوئ النظرية الحدسية ، او ما يعتقد انه مساوئها ، هو ضرورة ان يقوم التسوية في الاخلاق على المنطق والوقائع وحدهما . ان هذا ايضا يميزه عن

(٢٨) ان محاولة براندت ان يزودنا بأساس عقلي للتسوية الخلقية التي تعيننا هنا هي المحاولة التي نجدها في آخر مؤلفاته . أنظر :

. Richard Brandt, A Theory of the Good and the Right, op. cit.

جويرث الذي اعتقد، كما بينا، انه بإمكاننا الاكتفاء بالمنطق اساسا للتسوية الخلقية. ولكن هناك مسألة اخرى يركز عليها براندت، الا وهي المسألة المتعلقة بردم الهوة بين تسوية نظرية خلقية وحفز واحدنا لقبول مستلزماتها. فلا تسوية خلقيا ذو اهمية، في نظره، ان لم يشكل ايضا حافزا على الفعل. وبالتالي، فإن النظرية الخلقية لا تكون مقبولة على اساس عقلي فقط لانها تقوم على المنطق والوقائع، بل، بالاضافة الى ذلك، ينبغي ان تكون من النوع الذي لا يملك كائن ذي رغبات عقلانية الا ان يتبناها ويعمل بمقتضاها.

ان هناك، اذن، شرطين منهجين للتسوية الخلقية. الشرط الاول - وهو ما يسميه دانيالز "الشرط التجريبي"^(٢٩) - هو ان يكون التسوية الخلقية قائما على المنطق والوقائع. والشرط الثاني هو ان يكون التسوية من النوع الذي يحفز اي كائن ذي رغبات عقلانية على العمل بمقتضى موضوعه، (اي بمقتضى النظرية او الانظومة الخلقية التي تشكل موضوع التسوية)^(٣٠). ان تركيز براندت على الشرط الثاني يظهر بوضوح انه يتبنى التصور العملي للتسوية الخلقية. وتنبه لهذا التصور هو تماما ما يقوده الى جعل البحث في شروط الاختيار العقلاني والرغبات العقلانية محور اهتمامه. فإن ما يريد ان يصل اليه في نهاية الامر هو الاطروحة القائلة ان نظرية خلقية ما او نسقا خلقيا ما يكون مسوغا عقلانيا لشخص ما اذا وفقط اذا كان هذا تماما ما سيختاره هذا الشخص ليكون النسق الخلقى السائد في مجتمعه فيما لو كان اختياره عقلانيا بصورة تامة.

اذن، نحن امام سؤال هام لاغراض براندت هنا، الا وهو: ما معنى ان يكون الاختيار عقلانيا بصورة تامة؟ ان المسألة البارزة في فهم براندت للعقلانية ولما يعنيه ان تكون اختيارات واحدنا عقلانية بصورة تامة هي محاولته ان يأتي بنظرية في العقلانية تحل محل نظرية هيوم. فالنظرية الاخيرة، كما رأينا في الفصل الاول، تتضمن ان النقد العقلي لا يمكن ان يطال الرغبات. العقل، فيما يذهب اليه هيوم، يقرر ما هي انجع الوسائل لتحقيق رغباتنا ولكن ليس ما الذي ينبغي ان يشكل رغباتنا. ان براندت، بالمقابل، يتكلم على الرغبات على انها عقلانية او

(٢٩) Norman Daniels, "Two Approaches to Theory Acceptance in Ethics", in Copp and Zimmerman (eds.), *Morality, Reason and Truth* (Tototwa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985), p. 121.

(٣٠) Richard Brandt, op. cit., pp. 186 - 187

لا عقلانية، مما يعني انه، بعكس هيوم، لم ير الى الرغبات بوصفها شيئاً لا يمكن ان يطاله النقد العقلي. فإن "عقلاني"، فيما يذهب اليه براندت، "يشير الى الافعال والرغبات... التي تصمد امام اقوى انواع النقد... الذي يقوم على الوقائع والمنطق"^(٣١).

ولكن ما معنى ان نلجأ الى الوقائع والمنطق هنا لتتين ما هو عقلاني او "صحيح" بين رغباتنا وما هو لا عقلاني او "خاطئ" بينها؟ هنا يحاول براندت اولاً اعطاء تعريف اجرائي لمفهوم الرغبة العقلانية، مستعينا بالعلاج النفسي الادراكي Cognitive Psychotherapy. فإن اخضاع واحدنا للعلاج النفسي الادراكي يشكل سيورة "مواجهة رغباتنا بمعلومات مناسبة عن طريق تمثيل [الاخيرة] بصورة متكررة على نحو نموذجي حي وفي الوقت المناسب... ان هذه السيورة تعتمد ببساطة على التأمل في المعلومات المتاحة لنا... وعلى استعمال اللغة التقييمية، والمكافأة والقصاص الخارجيين، او استعمال الشعور المستحث - حالات كالاسترخاء"^(٣٢). من هنا نفهم لماذا ذهب براندت الى ان العلاج النفسي الادراكي هو القمين بتزويدنا بالمعيار الذي نحتاج اليه للتمييز بين العقلاني واللاعقلاني من رغباتنا. وهذا المعيار، باختصار، هو صمود الرغبات بعد اخضاع صاحبها للعلاج النفسي الادراكي. فالرغبات التي لا تأتي عليها عملية اخضاع الشخص لعلاج نفسي كهذا هي رغبات عقلانية، اما التي لا تصمد من خلال هذه العملية فهي لا عقلانية.

ان شرطاً ضرورياً من شروط الاختيار العقلاني، في نظر براندت، هو ان تكون الرغبات التي توجه هذا الاختيار رغبات عقلانية بالمعنى الذي ينطبق عليه التعريف الاخير. بمعنى آخر، ان نقول ان اختيار شخص ما لشيء ما هو اختيار عقلاني بشكل تام هو ان نقول ان الرغبات التي تفسر اختياره هي تماماً الرغبات التي كانت ستظل على حالها فيما لو أخضع صاحبها لعملية علاج نفسي ادراكي او التي كانت ستولدها فيه هذه العملية، على افتراض انها لم تكن رغباته. الا ان هناك شرطاً آخر ضرورياً للاختيار العقلاني بصورة كاملة. هذا الشرط الثاني، فيما يذهب اليه براندت، هو انه ينبغي ان يكون موضوع الاختيار تماماً ما كان سيشكل موضوع اختيار هذا الشخص فيما لو كانت كل المعلومات المناسبة

(٣١) نفس المصدر، ص ١٠.

(٣٢) نفس المصدر، ص ١١٣.

حاضرة، معلومة معلومة، لوعيه بشكل قوي^(٣٣). والكلام على المعلومات المناسبة هنا هو كلام على المعلومات التي لو كانت متوافرة للشخص لكانت أحدثت فرقا في سيرورة اختياره. اما الكلام على كون معلومات كهذه متوافرة او حاضرة لوعي الشخص فهو كلام على معلومات تسوغها علوم العصر بواسطة أدلة بيذاية او تسوغها مبادئ المنطق.

بإمكاننا الآن ان نلخص فهم براندت لما يعنيه ان يكون اختيار شخص ما عقلانيا بصورة تامة على النحو الآتي: ان الاختيار عقلاني بصورة تامة اذا فقط اذا كان هذا الاختيار تماما ما كان سيشكل اختيار واحدنا فيما لو كانت معتقداته ورغباته قد صححت عن طريق قيام واحدنا بصورة متكررة بتركيز وعيه بالتساوي على كل معلومة مناسبة من المعلومات المتوافرة. وفي ضوء هذا الفهم للاختيار العقلاني بصورة تامة، بإمكاننا ان نفهم ما يعنيه تسويغ نسق خلقي ما، من زاوية نظره، على النحو الآتي: ان نسوغ عقلانيا نسقا خلقيا ما هو ان نبين ان اختيار واحدنا لهذا النسق ليكون النسق السائد في مجتمعه هو اختيار عقلاني بصورة تامة. ان الاعتبارات السابقة تقود براندت الى اعطاء تعريف طبائعي لـ "خير". فما هو خير، بناء على هذا التعريف، هو ما يشكل موضوعا لرغبة عقلانية^(٣٤). كذلك فإنه يعطي تعريفا طبائعا لمحمولات خلقية اخرى مثل "صحيح خلقيا" او "محظور خلقيا". فان نقول ان القيام بفعل ما صحيح خلقيا، بناء على تعريفه المقترح، هو ان نقول ان القيام بهذا الفعل هو ما يستوجب القيام به اي نسق خلقي يفضل كل الاشخاص الذين تتوافر فيهم شروط العقلانية التامة على اي بديل سواه ليكون النسق الخلقي السائد في مجتمعهم. وأن نقول ان القيام بفعل ما محظور خلقيا، بناء على تعريفه المقترح، هو ان نقول ان القيام به هو ما يحظره اي نسق خلقي يتوافر فيه الشرط الاخير^(٣٥).

اذا كان لا بد للتعريفات الطبائية التي يقترحها براندت من ان تنجح بوصفها تعريفات لمحمولات خلقية، وبالتالي ذات قوة معيارية، اذن عليه ان يبين ان هناك قوة حوافزية او تزكوية recommendatory لمعرفة واحدنا ان بعض رغباته او

(٣٣) نفس المصدر، ص ص ١١ - ١٣.

(٣٤) نفس المصدر، ص ص ١٢٦ - ١٢٩.

(٣٥) نفس المصدر، ص ١٩٤.

أفعاله عقلانية، بالمعنى الذي يعنينا هنا، وبعضها الآخر لا عقلاني. والا فما الذي يمكن ان يمنع واحدنا من ان يعترف بأن اختيارا ما هو اختيار عقلاني له دون ان ينظر الى هذا الاختيار على انه ما ينبغي القيام به؟ فإذا كان ممكنا لاختيار ان يكون عقلانيا لشخص ما دون ان يكون في هذا أي حافز له للقيام به، اذن فلإن التعريفات المقترحة من قبل براندت بدون قيمة، ولا أمل، بالتالي، لردم الهوة بين تسويغ نسق خلقي ما وحفز واحدنا لقبول مستلزماته على صعيد الحياة العملية.

ان الحجة التي يقدمها براندت لادعائه وجود قوة حوافزية او تزكوية لمعرفة واحدنا ان بعض رغباته عقلانية وبعضها لا عقلانية تقوم على افتراضه ان للبشر ميلا قويا لان تقلقهم معرفتهم لكون بعض رغباتهم لا عقلانية. بالاضافة الى هذا، فإنه يفترض ان رغبات كهذه لا تشكل مصادر فعالة للسعادة. ان نعمل على تحقيق رغبات كهذه سيزيد من احتمال شقائنا اكثر من استكافنا عن تحقيقها^(٣٧). اذن، من تعنيه سعادته على المدى البعيد لن يتورع عن ان يفعل المطلوب لضمان التحرر من ربة اي رغبات لا عقلانية قد تكون لديه، اي ضمان ان تكون الرغبات العقلانية وحدها هي المحرك لاختياراته وأفعاله.

ان حجة براندت الاخيرة معرضة لاعتراض هام. فلا يبدو ان هناك علاقة ضرورية بين كون مجموعة من الرغبات تتضمن رغبات لا عقلانية وكونها غير فعالة بوصفها مصدرا للسعادة. بمعنى آخر، ان هناك احتمالا في ان يجد واحدنا ان مجموعة من الرغبات غير التي ستكون له فيما لو اخضع لعلاج نفسي ادراكي هي مصدر اكثر فعالية للسعادة من اي مجموعة اخرى متاح له امتلاكها. وقد يجد في الوقت نفسه ان هذه المجموعة من الرغبات تتضمن ربة لا عقلانية واحدة، على الاقل. اذا افترضنا الآن ان المحرك الرئيس لأفعاله واختياراته هو رغبته في تحقيق اكثر ما امكن من السعادة لنفسه، اذن فإن هذا الشخص، لا شك، سيختار هذه المجموعة من الرغبات على اي بديل آخر، حتى على مجموعة الرغبات العقلانية التي يفترض ان يولدها فيه خضوعه للعلاج النفسي الادراكي. واذا صح هذا، اذن فإنه لن يكون لدى هذا الشخص أي حافز لأن يطلب الحصول على مجموعة الرغبات العقلانية عن طريق الخضوع للعلاج النفسي الادراكي. غير ان ما يعنيه هذا، في نهاية الامر، هو ان هذا الشخص قد يعرف ان اختيارا ما هو اختيار

عقلاني له ومع ذلك يصر على ان بديلا آخر هو ما ينبغي عليه القيام به. بمعنى آخر، ان هذا الشخص قد يعرف ان نسقا خلقيا ما هو ما تسوغ اختياره الاعتبار العقلانية الخالصة دون ان يكون لديه اي حافز للعمل بموجب قواعده ومعايير. وهكذا يتضح ان انطلاق براندت من حسابان السعادة هي المحرك الاقوى للافعال والاختيارات ليس هو الوسيلة القمينة بردم الهوة بين تسويق نسق خلقي ما، عقلانيا، وحفز واحدنا على العمل بما يقتضيه. وبالتالي، فإن براندت لم ينجح بتزويدنا بأي اساس معقول لقبول التعريفات الطبائية التي يقترحها بوصفها تعريفات لمحمولات خلقية، وبالتالي ذات قوة معيارية او تزكوية.

ان ما ينطوي عليه تحليلنا السابق هو ان نظرية براندت في العقلانية تفشل في حل المشكلة المنطقية المتعلقة باستلاب العقل العملي. فهي، كما رأينا، نظرية تفترض وجود تكافؤ بين كون شخص ذا حافز عقلاني يحفز على القيام بفعل ما وكونه مدفوعا باتجاه القيام بالفعل المعني نتيجة اعطائه الاعتبار الكافي لكل الوقائع المناسبة. ولا شك هنا في ان العقل العملي ليس مستلبا بالنسبة للشخص الذي يحفزه على الفعل مثال العقلانية الذي تنطوي عليه نظرية براندت هذه. بمعنى آخر، ان الشخص الذي يكون ذا ميل قوي لأن يتصرف ويختار وفق الرغبات العقلانية بالمعنى الذي قصده براندت، هو الشخص الذي تبني، اصلا، نمطا حياتيا معينا، اي نمطا يجسد مثال براندت للعقلانية. ولكن ما الذي يمنع من ان يوجد شخص لا يعا هذا المثال على الاطلاق ويتبنى، بالتالي، مثالا آخر منافسا لمثال براندت؟ ان شخصا كهذا لن يجد في قولنا له ان افعاله مخالفة للعقل (اي لا تنبع من رغبات عقلانية بالمعنى الذي قصده براندت) اي حافز له لان يغير في نمط حياته. اذن، فإن العقل العملي مستلب في حالة هذا الشخص الآخر. وهكذا يتضح انه ليس للعقل العملي، حسب تصور براندت له، اي قوة حوافزية، وبالتالي، اي وظيفة معيارية الا بالنسبة للذين تبنوا، اصلا، مثال العقلانية الذي يقترحه براندت. ولكن براندت، كما رأينا، لم ينجح في البرهنة، كما حاول ان يفعل عن طريق افتراضه ان الرغبات العقلانية مصدر فعال للسعادة، على انه لا مهرب لكل من تهمه سعادته من تبني مثاله العقلاني. اذن فإنه لا يوجد في نظرية براندت ما يضمن حل مشكلة استلاب العقل العملي.

توجد اعتراضات اخرى لا بد من ان يواجهها براندت تتعلق بنظريته في

العقلانية^(٣٧). من بين هذه الاعتراضات الهامة ما يتعلق بشروط الاختيار العقلاني. ان شرطا من هذه الشروط، كما رأينا، هو ان تكون المعلومات المناسبة حاضرة بصورة قوية لوعي الشخص الذي يزمع على القيام بالاختيار، فلا تخرج من دائرة وعيه اي معلومة منها. المشكلة في هذا الشرط هي انه من الصعب، ان لم يكن من المستحيل، ان يكون بإمكاننا ان نثبت تجريبيًا ان المعلومات المناسبة حاضرة لوعي الشخص المعني على النحو المذكور. فإن العدد الهائل من المعلومات التي قد تكون ذات اهمية للاختيار المزمع اتخاذه يجعل من الصعب ان نرى كيف يمكن لكل هذه المعلومات ان تكون حاضرة لوعي الشخص المعني في الوقت المناسب وكيف يمكن لهذا الشخص ان يعرف انه لا معلومة منها تقع خارج دائرة ادراكه.

من الاعتراضات الاخرى ان نظرية براندت في العقلانية هي ذات نتائج خارقة. فإن براندت، كما رأينا، يعرف الاختيار العقلاني بصورة تامة على انه تمام ذلك الاختيار الذي كان سيقوم به واحدنا فيما لو كانت معتقداته ورغباته قد صححت عن طريق قيامه بصورة متكررة بتركيز وعيه بالتساوي على كل معلومة مناسبة من المعلومات المتوافرة. حتى نرى لماذا هذا التعريف للاختيار العقلاني ذو نتائج خارقة، لنفترض ان شخصا مدمنا على المخدرات لم يتخذ اي خطوة على الاطلاق للتحرر من ادمانه على الرغم من انه يعرف عن طريق المعلومات المتوافرة لديه ان هذا الادمان سيدمر حياته. ان موقف هذا الشخص هو، لا شك، موقف مخالف للعقل، ولن يغير في هذا شيئا ان صاحب هذا الموقف قام بكل ما يلزم لتزويد نفسه بالمعلومات المناسبة واخذ كل معلومة منها في الاعتبار قبل اتخاذه قرارا بخصوص ما ينبغي ان يفعله. المسألة التي لها اهمية في هذا الاعتراض هي انه لا توجد علاقة ضرورية بين احاطة هذا الشخص بكل المعلومات المناسبة وتخليه عن ادمانه. واذا قبلنا بتعريف براندت للعقلانية، فإن علينا ان نقول ان عدم اتخاذ هذا الشخص في مثالنا اي خطوات للتحرر من ادمانه ليس مخالفا للعقل. غير ان هذه النتيجة خارقة، لأن لو أردنا الإشارة الى حالة تمثل أصدق تمثيل ما هو مخالف للعقل، لما وجدنا حالة أفضل من حالة هذا الشخص في

(٣٧) اتنا مدينون بهذه الاعتراضات الى كورت باير. أنظر:

Kurt Baier, "Rationality, Reason, and the Good", in Copp and Zimmerman, (eds.) *Morality, Reason and Truth*, op. cit., pp. 194 - 196.

مثالنا (٣٨)

لنتنقل الآن الى الموقف الثالث والآخر. هذا الموقف الذي صار يعرف، كما رأينا، بموقف "التوازن التأملي الواسع" ليس أفضل من سابقه، بصفته محاولة لحل مشكلة التسوية الخلقية. ولكن حتى نوضح جيدا لماذا يفشل هذا الموقف كسابقه، لنحاول أولا ان نفهمه.

ان أول ما نلاحظه بخصوص هذا الموقف هو الدور الكبير الذي يعطيه لاحكامنا الخلقية المروى فيها. فإن ما ينبغي اللجوء اليه في نهاية الامر لغرض تقييم مبادئ او نظرية خلقية ما هو احكام خلقية كهذه. الا ان اي حكم خلقي مروى فيه نلجأ اليه للغرض المذكور لا نلجأ اليه فقط بوصفه حكما مروى فيه، بل وايضا بوصفه هو ومبادئ خلقية معينة ونظريات خلقية، خلقية وغير خلقية، في حالة توازن تأملي واسع. اذن فإن المفهومين المركزيين في هذا الموقف هما مفهوم الحكم الخلقي المروى فيه ومفهوم التوازن التأملي الواسع، فلنحاول فض مكنونهما.

لنبدا بمفهوم الحكم الخلقي المروى فيه. ليس الحكم الخلقي المروى فيه مجرد حكم خلقي موروث، او، بالضرورة، حكما خلقيا موروثا^(٣٨). انه، بالاحرى، فيما يذهب اليه جون رولز، الحكم الذي نصدره في ظل شروط ليست في صالح أي من الاعذار او التبريرات المعهودة لارتكاب الاخطاء^(٣٩). ان حكما كهذا يصبح جزءا من الخطاب الخلقي بوصفه حكما يجسد قدراتنا الخلقية على نحو من غير المحتمل ان يظهرها سوى على صورتها الحقيقية^(٤٠). وان حكما كهذا هو حكم نقوم به عندما لا تكون قوانا الفكرية معطلة بأي معنى من المعاني وعندما لا يكون هناك أي اختلال في حالاتنا الشعورية ولا نكون في حالة يغلب علينا فيها حب ذواتنا.

(٣٨) ان المسألة الاساسية التي ينطوي عليها هذا الاعتراض هي انه، بسبب عدم وجود علاقة ضرورية بين توافر شروط كالتى يضعها براندت للاختيار العقلاني وقيام من تتوافر فيه هذه الشروط بفعل من النوع الذي نحسبه عقلانيا باستقلال عن معرفتنا لشروط براندت، فقد يقوم من تتوافر فيه هذه الشروط بفعل نحسبه مخالفا للعقل باستقلال عن معرفتنا لهذه الشروط. وهذا يستلزم للوهلة الأولى اعادة النظر في شروط براندت.

(٣٩) Kai Nielsen, *Equality and Liberty: Defense of Radical Egalitarianism*, (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985) p. 25.

(٤٠) John Rawls, *A Theory of Justice*, op. cit, pp. 47 - 48

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

بالإضافة الى هذا، فإن الشخص الذي يقوم بحكم مروى فيه هو شخص يفترض فيه ان يكون في الوضع المناسب للوصول الى قرار صحيح، من حيث كون الفرصة متاحة له للوصول الى هكذا قرار ومن حيث كونه ذا رغبة حقيقية في الوصول الى هكذا قرار وذا قدرة حقيقية على ذلك. واخيرا، فإن المروى فيه من احكامنا المتعلقة بالمسائل الخلقية، مثله مثل المروى فيه من احكامنا عموما، ليس من شأنه ان يكون حكما اعتباريا^(٤٢).

ان المروى فيه من احكامنا الخلقية، باختصار، يتضمن تلك الاحكام التي يثق واحدنا فيها بصورة تامة غير آنية او التي سيصل الى ان يثق فيها بصورة تامة غير آنية فيما لو تأمل مليا فيها بعناية في ظل شروط خالية من اي عوامل من النوع الذي نعرف انه معرقل لعملية الوصول الى قرارات صحيحة. من العوامل التي من هذا النوع التسرع والتحيز وعدم الانتباه وعدم امتلاك المعلومات الكافية والاضطراب العاطفي وحالة السكر. ان عوامل كهذه هي من النوع المعرقل للحكم الاستثائي، الا انها عوامل آنية ويمكن ازالتها عمليا. فلنسمها، اذن، مجارين ديفيد كوب Copp، "المعوقات الاستثنائية الآنية"^(٤٣). وفي ضوء هذا الايضاح لطبيعة هذه العوامل، بإمكاننا الآن ان نرى الى الحكم الخلقى المروى فيه بوصفه الحكم الذي لا بد من ان يثق فيه واحدنا بصورة تامة وغير آنية فيما لو تأمل فيه مليا بعناية في وضع خال من المعوقات الاستثنائية الآنية. قلنا ان ما ينبغي ان نلجأ اليه، في استعمالنا لمنهج التوازن التأملي الواسع، ليس فقط الاحكام الخلقية المروى فيها، وانما هذه الاحكام في حالة توازن تأملي. فما الذي يمكننا ان نفهمه هنا بالتوازن التأملي؟

لا بد في البداية من ان نميز بين التوازن التأملي الضيق Narrow Reflective equilibrium والتوازن التأملي الواسع. فما يفترض ان نفعله للوصول الى السابق هو ملاءمة مبادئنا الخلقية الفلسفية مع ما لدينا من احكام خلقية مروى فيها. الا اننا في التوازن التأملي الواسع نجد أنفسنا مواجهين بكل المجموعات الممكنة من المبادئ الخلقية مع الحجج الفلسفية المناسبة لكل منها. وما يفترض ان نفعله، فيما نحن نجد أنفسنا مواجهين بكل هذا، هو ان نتنقل ذهابا وايابا بين هذه

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٤٣) David Copp, "Considered Judgments and Moral Justification", in Copp and Zim-merman (eds.) op. cit. p. 145

المجموعات من المبادئ والنظريات، من جهة، وأحكامنا المروى فيها، من جهة ثانية، بحثاً عن ملائمة مجموعة مناسبة من المبادئ الخلقية ونظرياتها الخلقية مع أحكامنا المروى فيها.

لنركز أكثر الآن على مفهوم التوازن التأملي الواسع لاهميته لاغراضنا هنا. ان التوازن التأملي الواسع كما يصفه دانيالز، هو ثلاثية متباعدة من مجموعات الاعتقادات التي يتمسك بها شخص ما، اي (أ) مجموعة من الاحكام الخلقية المروى فيها و(ب) مجموعة من المبادئ الخلقية و(ج) مجموعة من النظريات الخلقية المناسبة التي قد تتضمن نظريات خلقية وغير خلقية^{٤٤}. يأخذ الشخص اولاً الاحكام الخلقية التي يتمسك بها للوهلة الاولى ليقوم من ثم بعملية تنخيل فلا يبقى في هذه المجموعة سوى الاحكام التي توصل اليها في ظل شروط متحررة من المعرفلات الاستثنائية الآنية. ينتقل بعدها الى اقتراح بدائل متعددة من مجموعات المبادئ الخلقية التي تتلاءم بدرجات متفاوتة مع الاحكام الخلقية في المجموعة الاولى. غير انه هنا لا يقف عند حد اختيار تلك المجموعة من المبادئ الخلقية التي تتلاءم مع احكام المجموعة الاولى على النحو الافضل، والا يكون ما يبحث عنه هو مجرد توازن تأملي ضيق. اذن، للحصول على التوازن التأملي الواسع، فإن عليه ان يأخذ في الاعتبار الحجج الفلسفية التي يمكن بواسطتها اظهار مواطن الضعف والقوة في كل مجموعة من مجموعات المبادئ الخلقية المتنافسة. انه بإمكاننا النظر الى هذه الحجج الفلسفية على انها استدلالات من النظريات الخلقية المناسبة. لنفترض الآن انه بعد اخذ هذه الحجج الفلسفية في الاعتبار، يتبين للشخص ان مجموعة من هذه المجموعات المتنافسة تصمد اكثر امام النقد الفلسفي من اي مجموعة منافسة لها. في هذه الحالة، فإن بإمكان الشخص ان يتوَّسع (يتحرك ذهاباً وإياباً) بين المجموعات الثلاث للاعتقادات التي يتمسك بها، معدلاً في احكامه المروى فيها وفي المبادئ الخلقية والنظريات الخلقية الى ان يصل الى نقطة توازن تتكون من الثلاثية (أ) و(ب) و(ج).

٤٤ Norman Daniels, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", op. cit.

يجد القارئ تكراراً لهذا التصور للتوازن التأملي الواسع في:

Norman Daniels, "Two Approaches to Theory Acceptance in Ethics", in Copp and Zimmerman, op. cit., pp. 121 - 124.

من الجدير بالملاحظة هنا، كما ينبغي دانيالز، ان النظريات المتضمنة في (ج) ينبغي الا تلجأ، في تسويغها حسبان المبادئ الخلقية في (ب) مقبولة اكثر من البدائل المطروحة، سوى الى اعتبارات مستقلة الى حد ما عن تلاؤم هذه المبادئ في (ب) مع الاحكام الخلقية المناسبة المروى فيها في (أ)^(٥٠). فبدون تسويغ مستقل كهذا، فإنه لن يكون هناك اساس مسوغ لهذه المبادئ غير الذي تكون قد زودت به في التوازن التأملي الضيق، حيث لا يكون هناك اي دور للنظريات الخلفية المتضمنة في (ج). الا ان الوقوف عند حد التوازن التأملي الضيق لا يمكن ان يضمن ان المبادئ الخلقية في (ب) هي اكثر من تعميمات اتفاقية لاحكام المروى فيها في (أ). وحتى نضمن انها اكثر من تعميمات اتفاقية نجد انه لا مفر من ان نبحث عن تسويغ مستقل للمبادئ المتضمنة في (ب) وان نشترط، بالتالي، ألا تكون النظريات في (ج) مجرد صياغة ثانية للاحكام المروى فيها في (أ)، ألا وهي التي يفترض ان نعمل على ملأها مع المبادئ الخلقية في (ب).

ان النظريات الخلفية، اذن، يمكنها ان تقوم بالدور المخصص لها في التوازن التأملي الواسع فقط اذا كانت ذات مجال اوسع من مجال الاحكام المروى فيها. ان هذا الشرط وحده يضمن الاستقلالية النسبية للتسويغ الذي تقدمه هذه النظريات للمبادئ الخلقية في (ب). فإذا افترضنا، مثلاً، ان مجموعة من الاحكام الخلقية المروى فيها تؤدي دوراً جوهرياً في تعديل النظريات الخلفية في (ج)، فإن شرط الاستقلالية يفرض ان تكون هذه الاحكام، على الاقل في ذلك الجزء منها الذي له اهميته في هذا السياق، غير الاحكام التي نجدها في (أ). فالاحكام التي نجدها في (أ) هي التي تشكل الاساس لاي تعديلات قد نجد من الضروري ادخالها على المبادئ الخلقية في (ب). ولو كانت هذه الاحكام هي بعينها وحدها الاحكام التي لها اهميتها في تعديل النظريات الخلفية في (ج)، اذن لما عاد بالامكان ان يكون للنظريات دور مستقل، ولما عاد هناك اختلاف بين التوازن التأملي الواسع والتوازن التأملي الضيق.

من الواضح من تحليلنا السابق ان لجوء فلاسفة كجون رولز ونورمان دانيالز الى الاحكام الخلقية المروى فيها ليس كلجوء الحدسيين الى احكام كهذه. فالحدسي ينظر الى احكام كهذه على انها تشكل الاساس الاخير للمعرفة الخلقية.

غير ان اصحاب منهج التوازن التأملي الواسع لا يتبنون موقفاً أسسيا foundationalist على المستوى الاستمولوجي، اي موقفاً يفترض وجود اساس اخير للمعرفة، أخلاقية كانت ام غير خلقية. فلا توجد، في نظرهم، معرفة غير استدلالية، وبالتالي قضايا او احكام لا يحتمل ان نخطيء في ادعائنا معرفة صدقها. وهكذا يتضح ان الاحكام الخلقية المروى فيها، حتى الأثبت بينها، لا تشكل، في نظرهم، احكاماً بينة بذاتها (او "واضحة ومتميزة" كما كان يحلو لديكارت ان يقول). ان احكاماً كهذه قابلة للتعديل، وليست نهائية، ان نظرية التوازن التأملي لا تعطي، اذن، اسبقية استمولوجية للاحكام الخلقية المروى فيها.

الا انه لا يسعنا هنا سوى ان نتفق مع ديفيد كوب فيما ذهب اليه بخصوص كون هذه النظرية تجعل من الاحكام الخلقية المروى فيها، في شكلها المثالي، معياراً للتسوية. وهي، لهذا السبب، معرضة لمعظم الاعتراضات التي تواجهها النظرية الاسسية^(٤٦). حتى نفهم هذه المسألة جيداً، لنعمل اولاً على ان نوضح لماذا تشكل الاحكام المروى فيها، في شكلها المثالي، ضمن اطار نظرية التوازن التأملي، معياراً للتسوية.

لنفترض ان الاحكام الخلقية لواحدنا تشكل مع معتقداته مجموعة متماسكة ما عدا ان حكماً واحداً من احكامه لا يتلاءم مع المجموعة بأكملها. ان هذا الحكم، في هذه الحالة، لا يعتبر مسوغاً لانه ليس جزءاً من توازن تأملي واسع. الا ان هذا الحكم، مع ذلك، قد يقوض ثقة هذا الشخص بالمجموعة المتماسكة التي تتضمن بقية احكامه ومعتقداته. كيف يمكن لشيء كهذا ان يحدث؟ حتى نرى كيف يمكن للحكم المعني ان يقود الى النتيجة المشار اليها، لنفترض ان هذا الحكم هو حكم خلقي مروى فيه، وان صاحب هذا الحكم لم يفقد ثقته فيه حتى بعد ان تحقق انه لا يتلاءم مع المجموعة المتماسكة التي تتضمن بقية احكامه ومعتقداته. ولنذهب الى أبعد من ذلك ونفترض ان ثقته فيه لم تنزعز قط نتيجة اي اعتبارات نظرية نابعة من النظريات المتضمنة في هذه المجموعة المتماسكة. في ظل كل هذه الافتراضات، فإنه لا مهرب لنا من ان نستنتج ان عدم تلاؤم هذا الحكم مع المجموعة المتماسكة التي تتضمن بقية احكام ومعتقدات الشخص المعني يبرهن على ان هذا الشخص لم يحقق توازناً تأملياً واسعاً. وهذا، بدوره، يعني ان المجموعة المتماسكة التي تتضمن بقية احكام ومعتقدات هذا الشخص ليست مسوغة.

(٤٦) . David Copp, op. cit., pp. 155 - 161

والمسألة قد تكون اسوأ من هذا بكثير اذا اتفق ان ثقة هذا الشخص في الحكم المعني لا يمكن ان يزعمها اي شيء. بمعنى آخر، اذا افترضنا ان هذا الشخص لا بد من ان يتمسك بهذا الحكم في وجه كل الاعتبارات النظرية في كل الحالات التي يكون فيها متحررا من كل المعرفلات الاستثنائية الآنية، اذن فإن هذا الحكم ينبغي ان يكون جزءا من كل توازن تأملي واسع حقيقه هذا الشخص. وفي هذه الحالة، فإن عدم تلاؤم هذا الحكم مع المجموعة المتناسكة التي تتضمن بقية احكام ومعتقدات هذا الشخص يعني ان المجموعة غير قابلة للتسوية.

ان الصورة تتغير جذريا طبعاً فيما لو كان الحكم الخلفي المعني حكماً غير مروى فيه، وبالتالي حكماً لا ثقة كبيرة لصاحبه فيه. فإن عدم تلاؤم هذا الحكم، في هذه الحالة، مع المجموعة المتناسكة التي تتضمن بقية احكام ومعتقدات صاحب هذا الحكم كاف للبرهنة على ان هذا الحكم غير مسوغ. كذلك فإن عدم التلاؤم هذا لا يقوض الثقة في ان الاحكام الخلقية المتضمنة في المجموعة احكام مسوعة، بحكم كونها جزءاً من هذه المجموعة المتناسكة. ففي نظرية دانيالز، يبدو ان عدم وجود تلاؤم بين هذا الحكم والمجموعة المتناسكة لا يتعارض مع حسابان المجموعة تحقيقاً لتوازن تأملي واسع وحسبان منظومة الاعتقادات الخلقية في هذه المجموعة مسوعة، الا اذا كان هذا الحكم حكماً خلقياً مروى فيه. هكذا يتضح ان نظرية كنظرية التوازن التأملي الواسع تعطي لحكم القدرة على تجريد مجموعة متناسكة بكاملها من اي اساس لتسويتها، مع ان هذا الحكم نفسه غير مسوغ، فقط لانه حكم مروى فيه وسيظل كذلك. غير ان ما يعنيه هذا هو ان هذه النظرية لا مهرب لها من ان تلتقي مع النظرية الاسسية في الاخلاق في حسابها الاحكام الخلقية المروى فيها، في صورتها المثالية، معياراً للتسوية الخلقية.

ولكن، قد يتساءل بعض القراء، ما هو وجه الخطأ في حسابان احكام خلقية من النوع الاخير معياراً للتسوية؟ ان الجواب هو ان هذه الاحكام لا هي بينة بذاتها، كما يعترف مؤيدو نظرية التوازن التأملي انفسهم، ولا هي، من الوجهة الدليلية، اجدر باعتقادنا من الاعتقادات الخلقية الاخرى التي يفترض في هذه الاحكام ان تكون المعيار لتسويتها. ان الشيء الوحيد الذي هو في صالحها، ان كان بإمكاننا ان نحسب شيئاً كهذا في صالحها، هو انها من النوع الذي اذا فكرنا فيه ملياً وبناية في وضع خال من المعرفلات الاستثنائية الآنية سنصل الى ترسيخ ثقتنا فيه. ولكن من الواضح، حتى بالنسبة لمؤيدي نظرية التوازن التأملي الواسع، انه لا علاقة ضرورية بين كون ثقتنا في حكم، خلقي او غير خلقي،

هي ما قادنا اليها تأملنا مليا في هذا الحكم في وضع خال من المعرفلات
الابستمائية الانية وكون هذا الحكم مسوغا. اذن، فإن الحكم الخلقى المروى فيه،
حتى في صورته المثالية، قد لا يكون مسوغا.

ان لدينا في الواقع سببا وجيها للقول ان احكاما كهذه قد لا تكون مسوغة.
ان هذا السبب يكمن في ان ثقتنا التي لا تترزعزع في احكام كهذه قد تجد تفسيرها
في نظريات غير خلقية. ان هذه النظريات، على وجه التحديد، هي من النوع
السيكولوجي والسوسولوجي الذي يفسر ثقتنا في هذه الاحكام بالآليات
سيكولوجية ترتبط بتربية واحدا الخلقية وبنوع شخصيته، وبعوامل سوسولوجية
ترتبط بثقافة الجماعة التي ينتمي اليها واحدا وبخلفيته الطبقية، وما اشبه ذلك.
ان هذه النظريات لا تفسر فقط لماذا القيم والمواقف الخلقية لواحدنا هي ما هي،
بل والا هم من ذلك، انها تفسر لماذا قيم ومواقف واحدنا الخلقية تتعدل احيانا
نتيجة تفكير واحدنا فيها بروية في وضع متحرر من المعرفلات الابستمائية الانية.
وهذا يعني، على وجه التحديد، ليس فقط ان وجهة النظر الخلقية لواحدنا ما
كانت لتكون هي ما هي لولا ان تربيته الخلقية وظروفه الاجتماعية كانت كما
كانت، بل وايضا ان واحدنا ما كان ليعدل كما عدل في وجهة نظره الخلقية في
وضع خال من المعرفلات الابستمائية الانية لولا ان تربيته الخلقية وظروفه
الاجتماعية كانت كما كانت. ان هذا يبين بما لا يقبل الشك انه ليس موقفا معقولا
الموقف الذي يقضي بالنظر الى الاحكام الخلقية المروى فيها، في صورتها المثالية،
على انها مسوغة فقط لانها من النوع المروى فيه. واذا صح قولنا ان احكاما كهذه
قد لا تكون مسوغة، حتى في صورتها المثالية، اذن لا يبدو ان هناك اي اساس
لحسابها معيارا للتسوية.

ان النتيجة الاخيرة التي اوصلنا اليها تحليلنا تزج بمؤيدي نظرية التوازن
التأملي الواسع في مفارقة منطقية حادة. فإن هؤلاء الفلاسفة، كما رأينا، لا يتبنون
موقفا أساسيا على الصعيد الابستمولوجي. غير ان ما يعنيه هذا هو انه لا يمكن
لهؤلاء الفلاسفة ان يجعلوا من تماسك مجموعة من المعتقدات مع نوع من الاعتقاد
حدد منذ البداية في نظريتهم واستمد جزءا من مضمونه منها - لا يمكنهم ان
يجعلوا من هذا التماسك شرطا ضروريا لكون المجموعة مسوغة. ولكن هذا يعني
انه لا يمكنهم ان ينظروا الى الاحكام الخلقية المروى فيها، حتى في صورتها المثالية
بوصفها معيارا للتسوية وان يستمروا في رفضهم للأسس الابستمولوجية. ان
وجه المفارقة في نظريتهم يكمن في انها تفترض مسبقا انه لا يمكن الجمع بين

الاسسية الاستمولوجية والنظر الى الاحكام المروى فيها على انها معيار للتسويغ في الوقت الذي تستوجب فيه هذه النظرية النظر الى هذه الاحكام كذلك، دون ان تتخلل عن رفضها للاسسية الاستمولوجية.

هل من سبيل لتجنب هذه المفارقة؟ قد يقترح بعضهم ان الحل موجود، اصلا، في نظرية التوازن التأملي الواسع. فإن الاحكام الخلقية المروى فيها، بناء على هذه النظرية، لا تشكل اساسا للتسويغ، الا بوصفها جزءا من توازن تأملي واسع. وما هو مفترض هنا هو ان هذه الاحكام نفسها تكون مسوغة فقط بوصفها جزءا من توازن تأملي واسع، اي فقط عندما تكون متماسكة او متلائمة مع اعتقاداتنا الاخرى. اذن، فإن لجوءنا الى هذه الاحكام بوصفها معيارا للتسويغ هو، في حقيقة الامر، لجوء الى احكام نعرف انها نفسها مسوغة على اساس تماسكها مع اعتقاداتنا الاخرى. الا ان هذا الحل لا قيمة له، لأن كون الاحكام المروى فيها متماسكة مع اعتقاداتنا الاخرى لا يميزها عن اي احكام اخرى في المجموعة المتناسكة التي تتضمن هذه الاحكام مع بقية اعتقاداتنا. فعلاقة التماسك هي علاقة تماثلية، بمعنى ان تماسك س مع ص يعني، بالضرورة، تماسك ص مع س. وما دام تماسكها مع بقية عناصر المجموعة لا يميزها عن هذه العناصر الاخرى في المجموعة، اذن فلا يعقل ان يكون هذا سببا لحسابها معيارا للتسويغ، بدل اي عنصر آخر من عناصر المجموعة المتناسكة. ففي غياب مسوغ سابق لمعاملتها على نحو يميزها عن سائر عناصر المجموعة المتناسكة، يتعذر علينا ان نقرر منذ البداية ان نظرية خلقية ما او نسقا خلقيا ما لا يكون مسوغا الا اذا كان متماسكا مع احكامنا الخلقية المروى فيها بوصفها جزءا من توازن تأملي واسع. قد يتساءل بعضهم عما يشكل الحائل بين اصحاب نظرية التوازن التأملي الواسع واعطاء مسوغ سابق للاحكام المروى فيها (اي سابق على التعليل الذي تقدمه النظرية لها). ان الحائل، في نظري، واضح. فالنظرية يقصد منها ان تكون نظرية كاملة في التسويغ الخلقية. اذن، اذا كان لا بد من ايجاد مسوغ للاحكام المروى فيها مستقل عن معرفتنا لكونها متماسكة مع اعتقاداتنا الاخرى، فلا مهرب لنا في هذه الحالة من البحث عن هذا المسوغ خارج النظرية. غير ان البحث عن مسوغ لها خارج النظرية هو اعتراف صريح بأن النظرية ليست نظرية كاملة في التسويغ الخلقية. انه، في حقيقة الامر، اعتراف صريح بأن نظرية التوازن التأملي الواسع يمكنها ان تزودنا بالاساس المطلوب للتسويغ الخلقية فقط اذا كان في حوزتنا تعليل مستقل عن هذه النظرية لموثوقية الاحكام الخلقية المروى فيها. غير

ان هذا الاعتراف هو بمثابة اثاره لمشكلة التسوين الخلفي من جديد.

تناولنا فيما سبق ثلاث محاولات لتزويدنا بأساس عقلائي لتسوين تبيننا لنظرية خلقية ما دون سواها من النظريات المنافسة، وبيننا فشلها جميعا. لن نقف عند حد اعلاننا لفشل هذه المحاولات، بل سنبدأ من جديد بالبحث عن هذا الاساس العقلاني. ان ايجاد هذا الاساس العقلاني، كما رأينا سابقا، امر هام جدا لاغراض كتابنا. فهو وسيلتنا الوحيدة لأن نسوغ عقلانيا تزويد القواعد التي تتوافر فيها الشروط الصورية للقواعد الخلقية بضمون محدد. بمعنى آخر، انه وسيلتنا الوحيدة لتسويننا، عقلانيا، تأويل الشرط المادي للقواعد الخلقية على نحو معين، بدل نحو آخر.

في محاولتنا ايجاد هذا الاساس العقلاني، سنعود الى جوهر لقناعتنا بجذوى الجزء الاول من عملية اشتقاقه لمبدأ الاتساق الجنسي. هذا الجزء، كما رأينا، يتعلق باشتقاق جوهر لكون حرية الفاعل الغائي وصالحه (كما حدده جوهر في تحليله) هما، دياكتيكيا، (اي من وجهة نظر الفاعل) شيء حسن. هذا الجزء من محاولة جوهر هو ما سنبنى عليه محاولتنا، لا الجزء الثاني الذي بينا فشله، الا وهو الجزء المتعلق بمحاولته ان يشتق حكما ديونطيقيا من السمات الجنسية للفعل. فإن الاحكام الديونطيقية، كما بينا في تنفيذنا لوجهة نظر جوهر، لا معنى لها خارج الشروط الاجتماعية، ولا يمكن، بالتالي، الوصول اليها فقط عن طريق معرفتنا للسمات الجنسية لافعالنا. السؤال الذي يواجهنا، اذن، هو السؤال التالي: كيف يمكننا ان نصل الى اي مبدأ يقوم على الحقوق الجنسية بدون النظر الى البنية المعيارية للفعل على انها تتضمن بصورة مضمرة اي احكام ديونطيقية.

في محاولتنا معالجة السؤال الاخير، ينبغي ان نبدأ، دياكتيكيا، حيث بدأ جوهر، اي بالسمات الجنسية للفعل. توجد سمتان، كما رأينا، وهما سمة الحرية وسمة الغائية. ان أفعل هو، بالضرورة المنطقية، ان احاول بصورة طوعية تحقيق غايات معينة. والغايات، كما بينا، معطاة لي بوصفها شيئا حسنا او مستحسنا، بمعنى من المعاني. ان هناك علاقة تصورية، وليس مجرد علاقة واقعية، بين كوني استهدف تحقيق غاية ما من وراء قيامي بفعل معين وكوني أنظر الى هذه الغاية على انها شيء حسن. اذن، فإن للفعل بنية معيارية حقا، بمعنى ان السمات الجنسية للفعل تتضمن بصورة مضمرة احكاما معيارية. غير ان الاحكام المعيارية التي تتضمنها البنية المعيارية للفعل لا تقف عند حد الاحكام التي توجب النظر،

ديالكتيكيا، الى غايات واغراض الفاعل على انها شيء حسن. انها تتجاوز ذلك الى احتضان احكام اخرى توجب النظر، ديالكتيكيا، الى حرية وصالح الفاعل على انها ايضا شيء حسن. والسبب في ذلك، كما رأينا، يتعلق بكون حرية وصالح الفاعل هما شرطان ضروريان منطقيا لقيامه بأي فعل، وبالتالي لتحقيقه اي غاية من غاياته. ولذلك فاذا كانت غايات الفاعل معطاة له بوصفها شيئا حسنا، اذن فإن ما هو ضروري منطقيا لتحقيقها (اي حريته وصالحه) لا يمكن منطقيا الا ان يكونا معطين له بوصفهما شيئا حسنا.

ان ما يوصلنا اليه التحليل الاخير هو انه لا مهرب، ديالكتيكيا، من النظر الى حرية وصالح الفاعل على انها شيء حسن. ان النظر اليهما كذلك، من وجهة نظر الفاعل، هو أمر متضمن، بالضرورة، في البنية المعيارية لافعاله. ولهذا السبب بالذات فإنه أمر عقلائي. فأن يرفض الفاعل النظر اليهما كذلك هو بمثابة رفضه لكونهما ضروريين لتحقيق غاياته او بمثابة رفضه لكون غاياته معطاة له بوصفها شيئا حسنا بمعنى من المعاني. وفي الحالة الاولى، فإنه يرفض شيئا صادقا منطقيا، ولذلك فإن رفضه يزج به في تناقض منطقي. وفي الحالة الثانية، فإنه يعرض نفسه لتناقض برجماطي اكثر منه تناقضا منطقيا. فإذا كان يرفض النظر الى غاياته على أنها شيء حسن فكأنه يرفض هذه الغايات ويرفض معها الافعال الضرورية لتحقيقها. ولكنه ما دام فاعلا غائيا، فعليا او محتلا، فإنه يقوم او سيقوم بالافعال المعنية. ولذلك فإن وضعه، في هذه الحالة، هو وضع من يفعل ما يلزمه بشيء يرفضه. لا مهرب، اذن، للفاعل، منطقيا، وبالتالي عقلائيا، من الحكم المعياري "ان حريتي وصالحي خيران ضروريان".

كيف نتقل الآن من الحكم المعياري الاخير الى اشتقاق اي مبدأ جوهري؟ هنا، في محاولتنا معالجة هذا السؤال، يبدأ افتراقنا عن جويرث. وقد سبق وبيننا الاسباب التي دعتنا الى اعتبار محاولة جويرث فاشلة، ولذلك سنكتفي هنا بتلخيصها باختصار شديد. ان جويرث، كما رأينا، اعتبر البنية المعيارية للفعل متضمنة ليس فقط الحكم المعياري المشار اليه، بل وايضا الحكم الديونطقي "ان لي الحق في حريتي وصالحي". وقد بينا ان تعثر محاولة جويرث هو بسبب الادعاء الاخير بالذات، اذ ان جويرث اعتقد خاطئا ان بإمكانه ان يوظف مفهوم الحق عند هذه النقطة من التحليل، مجردا اياه من اي شروط اجتماعية. بمعنى آخر، ما بيناه هو ان السبب الرئيس في فشل محاولة جويرث يكمن في انه افترض امكان قيام الاحكام الديونطيقية خارج الشروط الاجتماعية رمة.

السؤال، اذن، هو: كيف يمكننا ان نتجنب خطأ جويرث وننجح، في الوقت نفسه، في الوصول، على أسس عقلانية، الى أي مبدأ جوهري؟ أول ما ينبغي عمله هنا هو الانطلاق من النظر، دياكتيكية، الى حرية وصالح الفاعل على انها خيران ضروريان. ان ما يعنيه هذا، بناء على التحليل السابق، هو انه ليس عقلانيا، من وجهة نظر الفاعل، الا يكون الحفاظ على حريته وصالحه من بين غاياته الاساسية. الا ان الفاعل يدرك ايضا بعقله ان الحفاظ على حريته وصالحه يستوجب وجود قواعد للسلوك تلزم الآخرين بعدم القيام بأي افعال تهدد حريته وصالحه. اذن، اذا كان مسوغا عقلانيا له ان يجعل الحفاظ على حريته وصالحه من بين غاياته الاساسية، فإنه كذلك مسوغ عقلانيا له ان يبحث عن طريقة فعالة لضبط سلوك الآخرين على نحو يضمن الى اقصى حد ممكن عدم قيامهم بأي افعال تمس بحريته وصالحه. الا انه من الواضح هنا لأي كائن عاقل ان تعاون الآخرين ضروري لنجاح اي طريقة لضبط السلوك على النحو المطلوب وأنه لا يمكن لواحدنا ان يضمن الحصول على تعاون الآخرين في هذه المسألة الا اذا كانت القواعد التي يفترض ضبط وتقييد السلوك بواسطتها من النوع الخلقي. فالمسألة الاساسية هنا هي انني اذا اردت ان يلتزم الآخرون بعدم المساس بحريتي وصالحتي، فإن من الضروري ان يكون لدى كل منهم، بوصفه فاعلا عاقلا مثلي، مسوغ عقلي للتعاون في هذه المسألة. والمسوغ العقلي الذي يمكن ان يكون لدى كل منهم، كما بينا في الفصل السابق، هو ان تعاونه في هذه المسألة هو في مصلحته. الا ان ما ينبغي ان نفهمه الآن بقولنا ان تعاونه هو في مصلحته، في ضوء تحليلنا الأخير، هو ان تعاونه شرط ضروري للحفاظ على حريته وصالحه (اي لتأمين الخيرات الجنسية لذاته). ولكن اي كائن عاقل يدرك ان تعاونه لا يمكن ان يخدم الغرض المذكور، الا اذا كانت القواعد التي يفرضي تعاونه الى تقيده بها قواعد تلزم الجميع تجاهه بما تلزمه به تجاههم. من هنا نفهم لماذا ينبغي ان تكون هذه القواعد من النوع الخلقي.

المسألة طبعاً، كما بينا في فصل سابق، لا تقف عند توفير قواعد من النوع الخلقي لضمان وجود مسوغ عقلي لدى كل شخص للتقيد بهذه القواعد. ان هناك شروطاً أخرى ضرورية لضمان ذلك. من هذه الشروط وجود ثقة متبادلة بين افراد المجتمع. ان غياب هذا الشرط، في هذه الحالة، يعني ان لا شخص لديه ثقة في الآخرين يلتزمون او سيلتزمون بالتقيد بالقواعد المذكورة التي هو مدعو للتقيد بها. واذا اضعفنا الآن ان عدم الثقة هذه ليست مجرد سوء ظن في الآخرين بل

ذات اساس في الواقع، اذن فإن الوضع هو وضع يكون لدى كل شخص فيه مسوغ عقلي لعدم الاعتقاد ان الآخرين سيتقيدون بالقواعد المذكورة. الا ان ما يعنيه هذا هو ان كل شخص في هذا الوضع، بوصفه كائنا عقلانيا، لن يجد اي مسوغ عقلي للتقيد بهذه القواعد. ان وضعنا كهذا هو وضع لا تعود فيه لهذه القواعد اي قيمة عملية، وبالتالي اي قوة معيارية. انه، كما رأينا في فصل سابق، شبيه بالحالة الطبيعية كما تصورها هوبز.

غير ان وجود ثقة متبادلة بين افراد المجتمع تحول دون وصولنا الى حالة كالحالة الطبيعية يترافق مع وجود طريقة للتربية او التثقيف الخلقي. ان ما هو مطلوب هنا هو وجود طريقة لغرس الفضائل الخلقية في النفوس وتوليد ضمير خلقي فيها. ان ما هو مطلوب، بمعنى آخر، هو الوصول الى وضع يصبح فيه الوازع الذي يزرع الافراد عن خرق القواعد الخلقية وازعا داخليا، في المقام الاول. فكما رأينا في فصل سابق، لا بديل عن هذا الوضع لضمان تقيد الافراد بالقواعد الخلقية فقط لانها قواعد خلقية. وان وضعنا كهذا هو الذي يكفل على النحو الافضل توليد ثقة كافية لدى كل فرد من افراد المجتمع في ان الآخرين ملتزمون بالتقيد بهذه القواعد مثلما هو ملتزم بالتقيد بها.

من الواضح، اذن، ان وجود تثقيف خلقي صحيح هو من اكثر الوسائل فعالية في اشاعة جو من الثقة المتبادلة بين افراد المجتمع، وبالتالي، في حفظ التوازن الخلقي. والمقصود بالتوازن الخلقي هنا وضع يلتزم فيه كل شخص بالقواعد الخلقية في كل الحالات. غير ان التثقيف الخلقي لا يمكن ان يضمن بصورة مطلقة عدم اخلال اي فرد منا بالتوازن الخلقي في بعض الحالات. ولذلك فإننا نحتاج الى قوة تردع من الخارج، في حال غياب الوازع الداخلي. وان قوة كهذه لا يفترض ان تردع فحسب، بل ان تكون قادرة ايضا، في حال اخلال واحدنا بالتوازن الخلقي، على اعادة الوضع الى توازنه الاصلي عن طريق القصاص او ما اشبه ذلك.

اذا عدنا الآن الى افتراضنا الاصلي ان اي فاعل غائي لا بد ان يختار، اذا كان اختياره يقوم على اسس عقلانية، الحفاظ على حرته وصالحه، فكيف يمكن لهذا الافتراض ان يوصلنا الى اي مبدأ خلقي جوهري؟ رأينا من خلال تحليلنا السابق ان ما هو ضروري لضمان عدم مساس الآخرين بحرية وصالح اي فاعل غائي هو توافر شروط اجتماعية من النوع الذي لا بد لكل شخص في ظله ان

يلتزم، بوصفه عقلانيا، بالتقيد بقواعد يقضي تقيده بها بعدم مساسه بحرية وصالح اي شخص على الاطلاق. ان الشروط التي يفترض توافرها في هذه القواعد، حتى تكون موضوع تبين من قبل اي كائن عقلائي، هي عينها، كما رأينا، الشروط التي تنبع من المنظور الخلقي. وتوافر شروط كهذه في هذه القواعد يعني انها تشكل، مجتمعة، نسقا خلقيا من النوع الذي يتيح لكل شخص الفرصة لان يؤمن الحد الاقصى من خياراته الجنسية الذي تسمح به اتاحة فرصة مماثلة لكل شخص آخر.

اذن، ما يتضح، في ضوء تحليلنا حتى الآن، هو ان ما هو ضروري لأي فاعل غائي يستهدف الحفاظ على حريته وصالحه، هو ان يكون النسق الخلقي الذي يسود في المجتمع الذي ينتمي اليه من النوع الاخير. بمعنى آخر، ان اي فاعل غائي تقوم اختياراته على اسس عقلانية، لا بد ان يختار، اذا كانت الشروط الاجتماعية من النوع المطلوب، ان يكون النسق الخلقي الذي يسود في مجتمعه من النوع الذي يتيح لكل فرد الفرصة لأن يحقق الحد الاقصى من خياراته الجنسية الذي تسمح به اتاحة فرصة مماثلة لكل فرد آخر.

اما اذا لم تكن الشروط الاجتماعية من النوع المطلوب (كأن يكون التعاون مفقودا بين افراد المجتمع او ما اشبه ذلك)، فإن اي فاعل غائي تقوم اختياراته على أسس عقلانية لا بد من ان يختار تصويب الوضع بحيث تصبح الشروط الاجتماعية من النوع المطلوب. فبدون تصويبها على النحو المعني، لا يمكن ان يتأمن المسوغ العقلي الكافي للالتزام افراد المجتمع بقواعد النسق الخلقي الذي يشكل تعميمه في المجتمع موضوع اختيار عقلاني لهم. اذن، ان العقل العملي الذي يقضي باختيارنا النسق الخلقي المذكور ليكون النسق السائد في المجتمع يقضي ايضا بأن تكون الشروط الاجتماعية من النوع الذي يجعل من التزام اي شخص بالتقيد بقواعد هذا النسق التزاما عقلانيا.

ولكن السؤال الذي يعنينا الآن هو السؤال التالي. على افتراض ان الشروط الاجتماعية المطلوبة متوافرة، فما الذي يترتب على ذلك، في سياق تحليلنا، في نهاية الامر؟ ان اول ما يوصلنا اليها افتراضنا، في سياق تحليلنا، توافر الشروط الاجتماعية المطلوبة هو انه ما من شخص يختار على اسس عقلانية الا وسيختار تعميم التقيد بالمبدأ "لا تفعل اي شيء يتعارض مع حرية وصالح اي شخص". الا ان اي شخص لا بد من ان يكتشف، في ضوء مقتضيات العقل العملي، ان الوضع الافضل هو ان يكون تقيد الافراد بالمبدأ الاخير هو نتيجة للالتزام الطوعي لكل منهم بهذا المبدأ، لا نتيجة لوجود رادع خارجي. اذن، فإن اي شخص تقوم

اختياراته على أسس عقلانية انما سيختار تعميم الالتزام بهذا المبدأ .
ولكن ما الذي يعنيه تعميم الالتزام بهذا المبدأ؟ ان التزام س بأمر ما تجاه
ص يعطي لـ ص الحق في قيام س بما يضمن وفاءه بالتزامه تجاه ص . ان العلاقة
بين الالتزام والحق هي ، لا شك ، علاقة تصورية . اذن ، ان لدينا الآن مسلمتين .
الاولى هي ان كل من يزن الامور بميزان العقل العملي سيتبنى تعميم الالتزام
بالمبدأ المعني . والثانية هي انه ما من التزام الا ويقابله حق . والحق الذي يقابل
الالتزام المشار اليه في المسلمة الاولى هو حق الفرد في الا يمس بحريته وصالحه .
من الواضح ان ما يترتب على المسلمتين الاخيرتين هو ان من يزن الامور بميزان
العقل لا بد من ان يتبنى المبدأ "ان لكل فرد الحق في الا يقوم اي فرد سواه بما
يمس حريته وصالحه"^(٤٧) .

ان ما يقود اليه تحليلنا هو ان النسق الذي يقضي العقل العملي بتبنيه
هو النسق الذي يقوم على ما أود ان اطلق عليه "مبدأ الحقوق الجنسية" . وما
ينص عليه هذا المبدأ هو ان لكل فرد الحق في ان يوفر له الحد الاقصى من الحماية
لحريته وصالحه الذي يسمح به توفير درجة مماثلة من الحماية لحرية وصالح كل
شخص سواه . فكما رأينا سابقا ، ان ما يقضي بتبنيه العقل العملي هو النسق
الخلقي الذي يقضي التقيد بقواعده الى اعطاء الفرصة لكل فرد لتحقيق الحد
الاقصى من خيرااته الجنسية الذي يسمح به اعطاء فرصة مماثلة لكل فرد سواه .
وما فعلناه في تحليلنا الاخير كان ان نبين ان الاساس الذي ينبغي اللجوء اليه ،
من منظور العقل العملي ، لتسوية حظر القيام بما يمس حرية وصالح اي شخص
هو ان لكل شخص الحق في الا يمس بحريته وصالحه . اذن ، فإن ما يقضي العقل
العملي بتبنيه هو ذلك النسق الخلقي الذي يضمن حماية الحقوق الجنسية لكل فرد
الى الحد الاقصى الذي تسمح به حماية الحقوق الجنسية على نحو مماثل لكل فرد
سواه .

(٤٧) بإمكاننا ان نوضح هذا الاستدلال اكثر عن طريق تبسيطنا الامور على النحو الآتي .
لنفترض ان المجتمع مستنفذ في س و ص و ط . لنفترض ايضا ان س التزم بعدم المساس
بحرية وصالح ص و ط . ان التزامه يعني ان لـ ص و ط الحق في الا يمس س بحرية
وصالح اي منهما . واذا افترضنا الآن ان ص التزم بعدم المساس بحرية وصالح الآخرين ،
اذن ان لكل منهما الحق في الا يمس س بحرية وصالح اي منهما . واذا التزم ط ايضا بعدم
المساس بحرية وصالح الآخرين ، اذن فإن لكل منهما الحق في الا يمس ط بحرية وصالح
اي منهما . وهكذا يتضح ان التزام كل واحد بعدم المساس بحرية وصالح الفردين الباقين
يعني ان لكل فرد منهم الحق في ألا يقوم اي فرد سواه بما يمس حريته وصالحه .

الفصل الخامس عشر هل ينبغي أن أكون خلقيا؟

الفصل الخامس عشر

هل ينبغي أن أكون خلقياً؟

ركزنا في الفصلين الأخيرين على السؤالين: "لماذا الاخلاق؟" و"كيف نقرر عقلانياً، أي مضمون محدد نعطيه لـ"اخلاق؟" وقد وجدنا، في معالجتنا للسؤال الأول، أن الاخلاق، بوصفها قواعد من نوع معين تخضع لها علاقات الافراد بعضهم ببعض، هي شيء يستوجه العقل العملي. وفي معالجتنا للسؤال الثاني، حاولنا أن نبين أن لجوءنا إلى السمات الجنسية للافعال الانسانية، بالإضافة إلى اعتبارات أخرى تتعلق بشروط حياتهم الاجتماعية، هي الطريقة العقلانية الأفضل لتقرير المضمون الذي ينبغي أن نعطيه لـ"اخلاق". وقد وجدنا أن ما يقتضيه العقل العملي من أي فاعل غائي هو تبني مبدأ الحقوق الجنسية بوصفه المبدأ الأساسي الذي يفترض أن يقوم عليه النسق الخلقي الذي يشكل الموضوع الأخير لاختيارنا العقلاني.

في معالجتنا لهذين السؤالين، بينا، في الواقع، ما هي الاعتبارات العقلانية التي تسوغ أن نكون خلقيين بمعنى أن يكون المسوغ الوحيد لتقيدنا بالقواعد الخلقية هو كونها من النوع الخلقي وتكتسب مضمونها من مبدأ الحقوق الجنسية. بمعنى آخر، أننا بينا أن ما يقتضيه العقل العملي هو أن نعمل بموجب القواعد الخلقية وأن يكون هذا لا لسبب آخر سوى كونها قواعد تتوافر فيها شروط صورية ومادية من نوع معين.

إذا كنا بالفعل قد نجحنا في أن نبين أن العقل العملي يقتضي منا أن نكون خلقيين بالمعنى المقصود هنا، إذن هل نكتفي بهذا القدر ونعتبر مهمة هذا الكتاب منتهية؟ إن نجاحنا، على افتراض حصوله، يعني، لا شك، نجاحنا بتزويد

الاخلاق بأساس عقلائي. انه يعني، على وجه التحديد، نجاحنا في ان نبين ان كل من ينطلق من اعتبارات العقل العملي سيصل الى النتيجة ان خضوع الافراد بصورة طوعية للقواعد الخلقية هو الخيار الافضل. بمعنى آخر، اذا كان الخيار هو بين اخضاع وعدم اخضاع الافراد للقواعد الخلقية، فإن العقل العملي يستوجب الخيار الاول. واذا كان علينا من ثم ان نختار بين خضوعهم لها مكرهين وخضوعهم لها طوعيا، فإن العقل العملي يستوجب الخيار الثاني.

الا ان هناك سؤالا لا بد ان نواجهه الآن وهو السؤال التالي: هل يوجد فيما بيننا سابقا ما يشير الى ان العقل العملي يستوجب من الفرد ان يكون خلقيا؟ فيما بيننا سابقا هو ان كل كائن عقلائي هو كائن لا بد من ان يؤيد الموقف الذي يقضي بأن يسود في المجتمع الذي ينتمي اليه النسق الخلقي الذي يقوم على مبدأ الحقوق الجنسية. ان تأييده له مسوغ من منظور العقل العملي، لان ترسخ النسق الخلقي المعنى في المجتمع هو افضل ضامن له لتأمين خيرااته الجنسية. ولكن هل تأييده الموقف الذي يقضي بأن يسود في المجتمع الذي ينتمي اليه النسق الخلقي المعنى يتضمن، بالضرورة، التزامه الحقيقي بالتقيد بقواعد هذا النسق الخلقي في كل الحالات؟ انه، لا شك، يتضمن ضرورة تظاهاه بالالتزام بالتقيد بهذه القواعد في كل الحالات. بمعنى آخر، انه يتضمن ضرورة تصريحه امام الآخرين، كلما دعت الحاجة الى ذلك، بعدم وجود اي نية لديه ان يخرق اي قاعدة من قواعد هذا النسق. فاذا كان العقل العملي، كما بينا، يستوجب من كل منا ان يؤيد الموقف الذي يقضي بأن يسود في مجتمعنا النسق الخلقي المذكور، اذن فهو، بالضرورة، يستوجب ايضا الا يقوم اي منا بما يتعارض مع ترسخ هذا النسق الخلقي في المجتمع. ولا شك هنا في ان جهر واحدنا، على افتراض عدم وجود استعداد لديه للتقيد بقواعد هذا النسق، عن عدم التزامه بالتقيد بهذه القواعد هو بمثابة جهره بعدم استعداده لأن يلتزم بما يطلب من الآخرين بأن يلتزموا به. وفي هذا، لا شك، اضعاف للموقف الذي يستوجب العقل العملي تأييدنا ودعمنا له، اي الموقف الذي يقضي بترسيخ النسق الخلقي المذكور في المجتمع.

ما هو واضح من تحليلنا حتى الآن هو ان العقل العملي، الذي يستوجب ترسيخ الاخلاق في المجتمع، يستوجب ايضا ضرورة جهر كل منا بتأييده للاخلاق وباستعداده للالتزام بقواعدها. الا ان واحدنا قد يظن ما لا يعلن. وما يعنيه هذا هو انه قد يصرح واحدنا امام الآخرين عن استعداده التام لأن يلتزم بقواعد الاخلاق، دون ان تكون لديه نية حقيقية ان يفعل ذلك. انه بمعنى آخر، قد

يدرك أهمية اعلانه عن تمسكه بقواعد الاخلاق، اقصد أهمية ذلك من منظور العقل العملي، فيعلن عن ذلك بدون ان تكون لديه اي نية ان يتمسك بها هو نفسه، الا في الحالات التي يرى فيها ان تمسكه بها مفيد له او عدم تمسكه بها مضر به. انه قد يتظاهر بالتمسك بقواعد الاخلاق في العلن، بينما ما يبطنه في السر هو غير ذلك تماما. هل يمكننا ان نقول ان موقف شخص كهذا مخالف للعقل؟

ان الموقف الاخير، لا شك، هو موقف مخالف للاخلاق. فالموقف الخلقي، كما رأينا في فصل سابق، هو الموقف الذي يميل علينا ان نتقيد بالقواعد الخلقية لا لسبب آخر سوى انها قواعد خلقية. ولذلك فمن يتظاهر بالتقيد بالقواعد الخلقية. بدون ان تكون لديه النية ان يفعل ذلك، الا عندما يكون هذا في مصلحته، ليس شخصا خلقيا. والسؤال المطروح امامنا الآن هو: هل ينبغي ان يكون الشخص خلقيا؟ بمعنى آخر، هل ما يسوغه العقل لواحدنا هو تقيد به بالقواعد الخلقية فقط لانها قواعد خلقية؟

ان الجواب هو بالاجاب لعدد من الفلاسفة، غير ان الاسباب تختلف. فمنهم من يعتقد ان الموقف اللاخقي هو موقف متناقض منطقياً وأن في هذا وحده مسوغاً عقلياً كافياً لاختيار واحدنا ان يكون خلقياً^(١). ومنهم من يعتقد ان هناك علاقة ضرورية (او تصورية) بين كون واحدنا خلقياً وكونه عقلانياً^(٢). فإن ما يفسر وجود علاقة تصورية بين الاخلاق والعقلانية، في نظر الاخيرين، هو ان قاعدة اساسية من قواعد العقل العملي هي القاعدة التي تقضي باعطاء الاعتبار الخلقية الاولوية على كل الاعتبارات الاخرى. وبما ان الموقف اللاخقي هو موقف يستوجب ألا يكون تقيدنا بالقواعد الخلقية قائماً فقط على اساس كونها قواعد خلقية، اذن فإنه، بالضرورة المنطقية، لا يعطي للاعتبارات الخلقية الاولوية على كل الاعتبارات الاخرى. ولذلك فهو ايضاً، بالضرورة المنطقية، موقف مخالف لقواعد العقل العملي.

(١) هذا الموقف تجده في

Alan Gewirth, Reason and Morality , op. Cit., PP. 190 - 199.

(٢) هذا الموقف نجده في

Kurt Baier, "the Conceptual Link Between Morality and Rationality, Nous, 16, pp.

77 - 88, "Reason and the Good," in Copp and Zimmerman, Op. Cit pp. 193 - 210.

Gewirth, op. Cit. P. 190

ان هذين الجوابين، كما سنبين بالتفصيل بعد حين، مرفوضان. ولكن لنحاول اولاً ان نفهم الاسباب التي قادت الى كل منهما، مبتدئين بالجواب الاول. ان الجواب الاول الذي يعود الى ألن جويرث يقوم على افتراض جويرث ان ما يعنيه ان يكون شخص ما خلقياً هو ان يكون مبدأ الاتساق الجنسي الاساس او المسوغ الاخير لافعاله. وقد سبق لنا وبيننا في الفصل السابق كيف حاول جويرث الوصول الى مبدأ الاتساق الجنسي بوصفه المبدأ النهائي للاخلاق. وما يعيننا الآن هو ذلك الجانب من نظريته الخلقية المتعلق بمحاولة حل مشكلة استلاب العقل العملي. بمعنى آخر، ما يعيننا الآن محاولة جويرث ان يبين كيف يتم الانتقال، عقلانياً، من معرفة واحدنا لكون القيام بفعل ما في وضع معطى هو ما يستوجبه مبدأ الاتساق الجنسي في هذا الوضع الى قيامه او محاولته القيام به.

من الواضح هنا ان حل مشكلة استلاب العقل العملي، سواء انظرنا الى هذه المشكلة من وجهة نظر جويرث ام اي فيلسوف آخر تصدى لها، تعني وصول كل شخص الى تكوين الاعتقاد ان الاعتبارات الخلقية هي الاعتبارات الاقوى. ان هذا لا يعني فقط وصول كل شخص الى ان الاعتبارات الخلقية هي التي ينبغي ان تشكل الاساس الاخير لتقييم سلوك الآخرين، بل يعني ايضاً انها هي التي ينبغي ان تشكل لكل شخص السبب العقلي الاقوى لاختياره ان يقوم بما يقوم به من افعال. فبدون وصول واحدنا الى تكوين الاعتقاد المعني، لا يكون الحافز الخلقى هو حافزه الاقوى لاختيار ما يختاره. وبالتالي، فإن غياب هذا الاعتقاد يعني، بالضرورة، وجود هوة بين معرفة واحدنا لكون القيام بفعل ما في وضع معطى واجبا خلقياً وامتلاكه الحافز الكافي للقيام بهذا الفعل او محاولة القيام به. ان الحل لمشكلة استلاب العقل العملي تكمن في ايجاد الطريقة العقلية المناسبة لردم هذه الهوة.

السؤال الرئيس الذي يواجهه، اذن، جويرث او اي فيلسوف آخر يتصدى لمشكلة استلاب العقل العملي هو السؤال التالي: كيف نردم الهوة بين المعرفة الخلقية والعمل؟ بمعنى آخر، ما الذي يمكنه ان يؤدي دور حلقة الوصل الخوافزية بين معرفة واحدنا لكون ما ينبغي خلقياً فعله في وضع معين هو كذا وكذا واختياره ان يفعل كذا وكذا في هذا الوضع؟ وقد رأينا ان الجواب التمهيدي عن هذا السؤال هو ان ما يمكنه ان يؤدي دور حلقة الوصل الخوافزية هنا هو اعتقاد واحدنا ان الاعتبارات او المسوغات الخلقية تشكل له الاعتبارات او المسوغات الاقوى او الافضل. غير ان هذا الجواب يترك مسائل اخرى هامة معلقة. فالمسألة

الاساسية ليست فقط مسألة ان يصل واحدنا الى تكوين الاعتقاد ان الاعتبارات الخلقية هي الاعتبارات التي ينبغي له ان يعطيها الوزن الاكبر في اختياراته، بل انها مسألة ان يصل واحدنا الى تكوين هذا الاعتقاد في ضوء معرفته لكل الوقائع المناسبة. بمعنى آخر، ان المسألة الاساسية هنا هي ان يكون اعتقاد كهذا مسوغا بصورة عقلانية، بحيث من يكون لديه هذا الاعتقاد لا يمكنه ان يتخلى عنه، ما دام يراعي مستلزمات العقل، ومن لا يكون لديه هذا الاعتقاد لا يمكنه الا ان يأخذ به اذا راعى مستلزمات العقل.

ان المسألة الاخيرة هي المسألة الاهم هنا لان السؤال: "هل ينبغي ان أكون خلقيا؟" الذي يشكل عنوان هذا الفصل هو صيغة اخرى للسؤال: "هل ينبغي ان اعطي الاعتبارات الخلقية الوزن الاكبر في اختياراتي؟" ومن الواضح هنا ان "ينبغي" في سؤالنا لا يمكن ان تكون "ينبغي" الخلقية، والا فإن سؤالنا يصبح عديم المعنى. فلو فهمناها بمعناها الخلفي، لصار سؤالنا: "هل ينبغي خلقيا ان افعل ما ينبغي خلقيا ان افعله؟" والسؤال الاخير، لا شك، بدون معنى. ان "ينبغي" في سؤالنا الاصلي هي، بالاحرى، "ينبغي" العقلانية. ان الصيغة التي يمكن ان تعبر بدقة عن المغزى الاساسي لسؤالنا هي الصيغة التالية: هل توجد اعتبارات عقلانية تسوغ لي اعطائي الاعتبارات الخلقية الوزن الاكبر في اختياراتي؟ ان صيغة هذا السؤال تبين بشكل واضح ان ما هو مطلوب هنا ليس فقط وجود اعتقاد لدى واحدنا ان الاعتبارات الخلقية هي الاعتبارات التي ينبغي ان يكون لها مركز الصدارة في حياته. ان ما هو مطلوب، بالاحرى، هو ألا يكون لديه اي سبب عقلي في اي حالة من الحالات التي تتعارض فيها الاعتبارات الخلقية مع اعتبارات من نوع آخر، سوى للاعتقاد ان الاعتبارات الخلقية هي التي ينبغي ان تكون الاعتبارات الاقوى له.

اذا عدنا الآن الى محاولة جويرث حل مشكلة استلاب العقل العملي، فإننا نجد ان حله يكمن بصورة اساسية في نظره الى مبدأ الاتساق الجنسي على انه مبدأ ضروري. فاذا كان تصرف شخص على نحو خلقي يعني، فيما يذهب اليه جويرث، اعطائه الحقوق الجنسية لكل شخص سواء يُتوقع ان يتأثر بنتائج افعاله نفس الاعتبار الذي يعطيه الفاعل لحقوقه الجنسية، اذن التصرف اللاخلفي يعني عكس ذلك ويشكل، بالتالي، خرقا لمبدأ الاتساق الجنسي. ولكن بما ان المبدأ الاخير، في نظر جويرث، ضروري، اذن فإن خرقه من قبل شخص يوقعه في تناقض ذاتي. يتضح من هذا التحليل الاولي ان الشخص اللاخلفي (اي

الشخص الذي لا يعتقد ان الاعتبارات الخلقية هي التي ينبغي ان تكون الاعتبارات الاقوى له) هو الذي لا يلتزم بعدم مناقضته ذاته. اذن، من يقول انه ليس لديه استعداد لان يكون خلقيا هو بمثابة من يقول انه ليس لديه استعداد لان يكون متسقا مع ذاته، بل انه، على العكس من ذلك، على استعداد لان يناقض ذاته، اذا اقتضت الحاجة. والسؤال الآن هو التالي: هل الشخص العقلاني سيحرص. بالضرورة، على المحافظة على اتساقه الذاتي بحيث يشكل حرصه هذا سببا عقليا كافيا لاعتقاده بضرورة جعل الاعتبارات الخلقية الاعتبارات الاقوى له؟

ان جواب جويرث هو بالاجاب. حتى نفهم جدلية الحجة التي يسوغ جويرث بواسطتها جوابه، لنعد قليلا الى كيفية اشتقاقه مبدأ الاتساق الجنسي. ان عملية الاشتقاق هذه، كما بينا في الفصل السابق، تبدأ من الشخص بوصفه فاعلا غائيا. انها، بصورة اكثر تحديدا، تبدأ بالسمتين الجنسيين للفعل الانساني، سمة الغائية وسمة الحرية. اننا نبدأ هنا بالمسلمة انه بمجرد ان ينخرط الشخص في القيام بأفعال من نوع او آخر فإنه يلتزم منطقيا بقبول احكام معيارية معينة، ديونطيقية وغير ديونطيقية، تقوده، في نهاية الامر، بصورة ضرورية، الى الالتزام منطقيا ايضا بقبول مبدأ الاتساق الجنسي. فإن انخراطه في الفعل يعني استهدافه تحقيق غايات معينة. وبما ان هناك علاقة تصورية، كما بينا، بين استهداف الشخص تحقيق أمر ما ونظره الى هذا الامر على انه حسن بمعنى من المعاني، اذن فإن الفعل ذو بنية معيارية. ان افعل يعني، بالضرورة، ان احكم على غايات معينة على انها حسنة. الا ان الفعل غير ممكن بدون توافر شروط معينة من أهمها، كما بينا، شرطان: حرية الفاعل وصالحه. اذن، ان انخرط في فعل شيء او آخر هو ان اؤمن، ليس فقط الغايات التي استهدفت تحقيقها، بل ان اؤمن ايضا حريتي وصالحي لكونهما ضروريين لتحقيق هذه الغايات. ان افعل هو، اذن، ان التزم منطقيا بقبول الحكم المعياري "ان حريتي وصالحي خيران ضروريان".

ان عملية اشتقاق مبدأ الاتساق الجنسي تحتاج، كما رأينا في الفصل السابق، الى اكثر من الحكم المعياري الاخير. انها تحتاج الى الحكم الديونطيقى "ان لي الحق في حريتي وصالحي". ان الحكم الاخير، فيما يذهب اليه جويرث، متضمن ايضا في البنية المعيارية للفعل. فاذا كنت انظر، بالضرورة، الى حريتي وصالحي على انها خيران ضروريان، اذن فلا يمكنني، الا اذا ناقضت نفسي، ان اعطي لاي شخص الحق في ان يقوم بأي افعال تتعارض مع حريتي وصالحي. انني،

بمعنى آخر، حرصاً مني على عدم مناقضة نفسي، سألتزم بقبول الحكم المعياري الديونطقي "ينبغي ألا يقوم أي شخص بأي فعل يتعارض مع حريتي وصالحتي".
 ألا إن الحكم الأخير يفترض مسبقاً قبولي للحكم الديونطقي "أن لي الحق في حريتي وصالحتي".

إذا أخذنا بالحسبان الآن أن ما يسوغ، من وجهة نظري، الحكم الديونطقي الأخير هو كونه متضمناً منطقياً في السمات الجنسية لفاعلي، إذن، حرصاً مني على عدم مناقضة ذاتي، يجب أن اعترف أن حكماً مماثلاً مسوغ أيضاً من منظور أي فاعل غائي سواي. فالسمات الجنسية لفاعلي لا تخرج عن كونها السمات التي تقرر كوني فاعلاً غائياً. فلا فرق، إذن، بين أي شخص وآخر بالنسبة للسمات الجنسية للفاعل. من هنا يتضح أنه لا يمكنني أن أكون متسقاً مع نفسي إذا أعطيت لنفسي الحق في حريتي وصالحتي ونفيت أن يكون لأي شخص سواي نفس الحق. إذن، لا مهرب لي منطقياً من أن اعترف أنه مثلاً لي أنا الحق في حريتي وصالحتي، كذلك لكل شخص سواي الحق في حريته وصالحه. واعترافي هذا هو بمثابة اعتراف بأن لكل شخص الحق في ألا يقوم أي شخص بأي فعل يتعارض مع حرية وصالحه السابق. ومن الواضح هنا أن النتيجة الأخيرة المترتبة على التحليل السابق هي أنه لا مهرب لي منطقياً من تبني مبدأ الاتساق الجنسي، أي المبدأ القائل: كل شخص ملزم بالقيام بأي فعل يتعارض مع حرية وصالحه أي شخص سواه.

نجد ضمن إطار حجة جويرث السابقة أن هناك أكثر من حالة تظهر فيها الخطوات الحاسمة التي تقوده إلى مبدأ الاتساق الجنسي على أنها ذات قوة حوافزية أو إرشادية. فعندما يقول الفاعل، مثلاً، أن لي الحق في حريتي وفي صالحتي، فإن لديه أسبابه العقلية لقبول هذا القول، وهي أسباب تتعلق بنشاطه المستهدف تحقيق أغراضه الخاصة به. أن هذه الأسباب كافية لحفزه أو حظه، عقلاً، ليس فقط على الجهر بحقه في الحرية وبحقه في صالحه، بل وإيضاً على عمل ما بوسعه للمحافظة عليهما. أن لدى الفاعل أيضاً أسبابه العقلية التي تجعله يطالب باحترام الآخرين لحقوقه الجنسية، وهي في الواقع نفس الأسباب التي جعلته، أصلاً، يصر على امتلاكه هذه الحقوق. بمعنى آخر، أن مشكلة استلاب العقل العملي لا تظهر، ضمن إطار حجة جويرث، عند النقطة التي تسبق تعميم الفاعل الذي يتخذ الصيغة "أن لكل فاعل غائي مرتقب الحق في حريته وصالحه". فعند هذه النقطة، لا يتجاوز الفاعل قبول الحكم الديونطقي القائل أنه ينبغي على كل

شخص سواي ان يمتنع عن القيام بأي فعل يتعارض مع حريتي وصالحي . ومن الواضح هنا، كما ادرك جويرث نفسه، انه ما دام الفاعل يقف عند حد قبوله الحكم الديونطقي الاخير، فإنه لا يمكن ان توجد اي هوة حوافزية بين قبوله اي نتيجة معيارية من النتائج المترتبة منطقيا على انخراطه في الفعل وعمله بما تقتضيه هذه النتيجة او بما يقتضيه ضمان تقيد الاخرين بها^(٣).

ان ما ينطبق على الفاعل قبل وصوله الى التعميم "ان لكل فاعل مرتقب الحق في حريته وصالحه" هو اكثر من كونه غير مغير منطقيا بالنسبة لقبول النتائج المعيارية المشار اليها. فعلاوة على انني لا املك منطقيا، بوصفي فاعلا غائيا، سوى ان أسلم بأن لي الحق في حريتي وصالحي وبأن كل شخص سواي ملزم بالامتناع عن اي فعل يتعارض مع حريتي وصالحي، فإن لدي اسبابي الخاصة لقبول هذين الحكمين المعياريين. وهذه الاسباب تتعلق بسعيي نحو تحقيق غاياتي، كائنة ما كانت. فمن الواضح هنا ان رفضي للحكم المعيارى - "كل شخص ملزم بالامتناع عن فعل ما يتعارض مع حريتي وصالحي" - هو بمثابة رفضي لتقييد الاخرين او ضبط سلوكهم على نحو ما يمكنني من تحقيق غاياتي. فكما رأينا في تحليلنا لحجة جويرث، فإنه لا يمكنني ان احقق غاياتي، كائنة ما كانت، بدون ان تكون حريتي وصالحي مؤمنين. اذن، فإن اي تفريط بحريتي وصالحي هو، في الوقت نفسه، تفريط بغاياتي. ولكن من الواضح هنا ان لدي، بوصفي فاعلا غائيا، حافزا عقليا يفوق بقوته اي حافز آخر قد يكون لدي لعدم التفريط بغاياتي، وبالتالي لعدم التفريط بحريتي وصالحي. من هنا يتضح ان قولي ان سواي ملزم بعدم المساس بحريتي وصالحي لا يفرضه علي فقط حرصي على عدم مناقضة ذاتي، بل وايضا حرصي على ضمان الحفاظ على نشاطي الغائي.

اذا انتقل واحدنا الآن، ضمن اطار حجة جويرث، الى التعميم "كل فاعل غائي مرتقب له الحق في حريته وصالحه"، فإنه سيجد انه ليس، في هذه الحالة، ما يجعله يسلم بهذا التعميم سوى كون رفضه لهذا التعميم يوقعه في تناقض ذاتي. فالصورة هنا تختلف عن سابقتها في انه ليس لدى الفاعل، في هذه الحالة، اسباب شخصية تحفزه على اطلاق هذا التعميم وعلى الالتزام بالعمل بموجبه. وكما يلاحظ جويرث نفسه، فإن هذا التعميم، لانه يفرض علي، مثلما يفرض على كل كائن

مثلي، الامتناع عن فعل ما يتعارض مع حرية وصالح اي شخص، لا يمكن ان يكون حافزي لاطلاقه حرصي على تأمين حرية نشاطي الغائي. فإن هذا التعميم، على العكس من ذلك، يفرض قيودا على هذا النشاط^(٤). اذن، كيف يمكن لهذا التعميم ان يكتسب قوته الحوافزية او الارشادية لي؟ وبما أن مبدأ الاتساق الجنسي مشتق منطقيا من هذا التعميم، فإن بإمكاننا طرح نفس السؤال حول هذا المبدأ، اي السؤال كيف يمكن لهذا المبدأ ان يكتسب قوة حوافزية او ارشادية لي؟

ان جويرث يدرك انه، بدون اجابة شافية عن السؤال الاخير، فلا مهرب من خلق ثغرة كبيرة في حجته. فإن هذه الحجة، كما رأينا، تخضع لمنهج ضروري جدليا، اي لا تتجاوز نتائجها ما ينبغي ان يسلم به واحدنا من منظوره الخاص، بوصفه فاعلا غائيا^(٥). اذن، المسألة الاساسية هنا هي ما اذا كان بالإمكان ان تتوافر، من وجهة نظر الفاعل، اسباب غير مصلحته في الحفاظ على حرية نشاطه الغائي تحفزه عقليا على الالتزام بالتقيد بمبدأ الاتساق الجنسي. بمعنى آخر، كيف يمكن للفاعل هنا، بدون اللجوء الى مصلحته الخاصة، ان يجد ما يحفزه على القبول بالتقيد الذي يفرضه المبدأ الاخير على نشاطه الغائي؟

ان جواب جويرث يتلخص في التالي: ان ادعاء الفاعل ان له الحق في حريته وصالحه لا يمكن فصله منطقيا عن قبول الفاعل للمعايير الاساسية للعقلانية كمعايير الاستنباط والاستقراء ومبدأ عدم التناقض وما اشبه ذلك. فإن الحكم الذي يسند فيه الى ذاته الحق في حريته وصالحه هو، كما رأينا، حكم لا مهرب له منه منطقيا، بوصفه فاعلا غائيا. ان تميمه لحريته وصالحه، لا شك امر ضروري لوصوله الى هذا الحكم. الا ان تميمه لحريته وصالحه، فيما يذهب اليه جويرث، هو نتيجة منطقية لانخراطه في نشاط غائي من نوع او آخر. من هنا يتضح انه لا يمكن الفصل بين التزام هذا الشخص بمعايير العقلانية ونشاطه الغائي^(٦). ان الشيء نفسه ينطبق، في نظر جويرث، على الحكم التعميمي الذي يسند فيه هذا الشخص لكل شخص آخر الحق في حريته وصالحه. فبما ان الحكم الاخير هو نتيجة منطقية للحكم السابق، اذن فإن الاعتبارات العقلانية التي يستمد منها الحكم السابق قوته الارشادية من وجهة نظر الفاعل هي هي الاعتبارات التي

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه ص ١٩١.

(٦) المصدر نفسه، ص ص ١٩٢ - ١٩٣.

يستمد منها الحكم الاخير هذه القوة من وجهة نظره. انه، بمعنى آخر، يقبل الحكم الاخير على انه ملزم له بنفس المعنى الذي يكون فيه الحكم السابق ملزما له وللآخرين، لأن الاساس العقلاني واحد لكل الاحكام الديونطيقية التي لا مهرب له منها، جدليا.

يحاول جويرث ان يوضح حجته السابقة عن طريق توضيحه ما يقصده من كلامه على التزام الفاعل بمعايير العقلانية. ان الفاعل، بوصفه عقلانيا، يقبل معايير منطقية اساسية معينة من بينها مبدأ عدم التناقض. ان نقول ان الفاعل يلتزم بهذه المعايير هو ان نقول، فيما يدعيه جويرث، ان الفاعل يقر بأن هذه المعايير تشكل اسسا مسوغة للنتائج التي تقوم على هذه المعايير^(٧). وما يعنيه القول الاخير، بدوره، هو ان تصديق الشخص على مقدمات معينة هو بمثابة اقرار من قبله بأن هذا يقتضي منه التصديق على النتيجة او النتائج التي يمكن اشتقاقها من هذه المقدمات بواسطة المعايير المعنية. "ان هذا، يقول جويرث، "متكافئ مع قولنا ان اقرار الفاعل العقلاني ان نتيجة معينة مسوغة حسبا تقتضيه هذه المعايير ينطوي له على قوة ارشادية"^(٨). انه يُصدق على هذه النتيجة او يؤيدها بوصفها مسوغة منطقيا. هذا تماما ما ينطبق، في اعتقاد جويرث، على مبدأ الاتساق الجنسي بوصفه نتيجة لا مهرب للفاعل الغائي من الوصول اليها، ما دام ملتزما بمعايير العقلانية ومن ضمنها مبدأ عدم التناقض، فاذا كان مبدأ الاتساق الجنسي نتيجة منطقية محتمة لتصديق الفاعل على الحكم الديونطريقي "ان لي الحق في حريتي وصالحي"، اذن فإنه لا مهرب للفاعل، بوصفه ملتزما بمعايير العقلانية، من التصديق على مبدأ الاتساق الجنسي. ان تصديقه عليه يحمل له في طياته قوة ارشادية.

قد يدعي بعضهم ان تحليل جويرث حتى الآن لا يوصلنا الى اجابة شافية عن السؤال الاساسي الذي يعنينا هنا، الا وهو: لماذا ينبغي ان أكون خلقيا، اي لماذا ينبغي ان اعمل بموجب مبدأ الاتساق الجنسي؟ فإن التحليل السابق يبين ان للمبدأ الاخير قوة ارشادية فقط بمعنى ان الفاعل، عندما يقر بهذا المبدأ، انما يفعل ذلك لأنه ينبغي عليه منطقيا الاقرار به. ولكن "ينبغي" المنطقية هي غير "ينبغي" العملية. وبالتالي، أليس بإمكان الفاعل هنا ان يسأل: لماذا ينبغي ان افعل

(٧) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٨) المصدر نفسه.

بموجب ذلك المبدأ الذي ينبغي (منطقياً) أن أقر به؟ بإمكاننا أن نعطي صيغة أخرى لهذا السؤال، ألا وهي لماذا ينبغي (بالمعنى العملي) أن اتقيد بالمعايير المنطقية للعقلانية، أي ألا أناقض ذاتي؟

إن أسئلة من النوع الأخير، في اعتقاد جويرث، تفترض شيئاً لا يمكن تسويغه، أي تفترض أن الأسباب العقلية للفعل هي غير الأسباب العقلية للحكم^(٩). بصورة أكثر تحديداً، أنها تفترض أن الأسباب المنطقية التي تقود واحدنا إلى الإقرار بصدق الحكم الذي يعبر عن مبدأ الاتساق الجنسي لا تقوده، بالضرورة، إلى العمل بموجب هذا المبدأ. إن الافتراض الأخير لا يمكن تسويغه، فيما يذهب إليه جويرث، لأن المعيار المنطقي لتجنب التناقض الذاتي له الأسبقية على كل معايير التسويغ العقلي، بحكم كون الاتساق المنطقي شرطاً ضرورياً لكل تسويغ عقلي^(١٠). فعندما يقر واحدنا بالحكم القائل أن من واجبه القيام بفعل ما لأسباب منطقية، فإن ما يقر به هو أن لديه سبباً عقلياً نهائياً للقيام بالفعل المعني. وبما أن المعيار المنطقي لتجنب التناقض الذاتي له الأسبقية على كل معايير التسويغ، إذن فإن الحكم الذي يقر به لأسباب منطقية لا يمكنه أن يسوغ عقلياً عدم العمل بما يقتضيه. فإن اختياره عدم العمل بما يقتضيه هذا الحكم يزعج به في تناقض وبالتالي فلا أسباب عقلية يمكن، حتى نظرياً، أن تسوغ هذا الاختيار. إذن، لأن عدم العمل بموجب مبدأ الاتساق الجنسي ينطوي على تناقض، فإن كل فاعل مرتقب لديه أسباب عقلية نهائية، ليس فقط للإقرار بصحة هذا المبدأ، بل وايضاً للعمل بموجبه^(١١).

يحاول جويرث تعزيز حجته الأخيرة عن طريق لجوئه مرة أخرى إلى مفهوم الفعل. إن الطابع الغائي للفعل يعني أن من يفعل انما يفعل لتحقيق غاية أو أخرى. وهذا، بدوره، يعني أن ما يستهدف الفاعل تحقيقه من غايات ويضفي عليه، لهذا السبب، قيمة إيجابية يشكل له أسباباً عقلية مسوغة لأفعاله. ولكن بما أن المعيار الأهم لما يشكل أسباباً عقلية مسوغة هو مبدأ عدم التناقض، إذن فإن انخراطه في أي نشاط غائي يعني، بالضرورة، التزامه بمبدأ عدم التناقض، بوصفه

(٩) نفس المصدر، ص ١٩٤.

(١٠) نفس المصدر.

(١١) نفس المصدر.

المعيار الاهم للتسوين العقلي^(١٢). فانخراطه في اي نشاط غائي يعني انه ينظر الى تحقيق غاية او اخرى على انه سبب عقلي مسوغ لنشاطه الغائي، وبالتالي سبب يستوفي شروط الاتساق المنطقي. من هنا يتضح لماذا ينبغي ان يحرص الفاعل على تجنب الوقوع في تناقض ذاتي - هذا اذا اراد ان ينخرط في نشاط غائي من نوع او آخر.

يخلص جويرث، انطلاقا من الاعتبارات التي اشرنا اليها، الى النتيجة ان كل فاعل مرتقب لا يملك، ما دام يحرص على التقيد بمعايير العقلانية، سوى ان يجعل مبدأ الاتساق الجنسي المسوغ الاساسي لافعاله. فإن حرصه على التقيد بمعايير العقلانية، يعني، كما رأينا، حرصه على عدم القيام بأي فعل يورطه في تناقض ذاتي. وبما ان مبدأ الاتساق الجنسي، فيما يذهب اليه جويرث، مسوغ منطقيا، من منظور الفاعل، اذن فإن عدم تقيد الفاعل به يورطه في تناقض مع ذاته. اذن، من يحرص على التقيد بمعايير العقلانية يحرص حتما على عدم خرق مبدأ الاتساق الجنسي. ان حرصه على التقيد بمعايير العقلانية يشكل حافزه الاساسي للتقيد بمبدأ الاتساق الجنسي. هذا لا يعني، في نظر جويرث، ان كون مبدأ الاتساق الجنسي مسوغا منطقيا يحفز الفاعل بصورة مباشرة على العمل بموجبه^(١٣). ان ما يعنيه، بالاحرى، هو ان كون المبدأ المعني مسوغا منطقيا يشكل للفاعل الذي يحرص على ان يكون عقلانيا حافزا للعمل بموجب هذا المبدأ. ان عقلانية الفاعل (حرصه على عدم مناقضة ذاته في هذه الحالة) تشكل حلقة الوصل الاساسية بين معرفة الفاعل لكون القيام بفعل معين في وضع معين هو ما يستوجبه مبدأ الاتساق الجنسي وقيامه او اختياره القيام بهذا الفعل.

يتضح من خلال التحليل السابق ان جواب جويرث عن السؤال: "لماذا ينبغي ان اكون خلقيا؟" هو، باختصار، لانني بوصفي فردا عقلانيا لا املك سوى ان احرص على عدم مناقضة ذاتي، وبالتالي على عدم خرق مبدأ الاتساق الجنسي. وبما ان مبدأ الاتساق الجنسي هو المبدأ النهائي للاخلاق، اذن فإن حرصي على عدم خرق هذا المبدأ هو بمثابة حرصي على ان اكون خلقيا. ينبغي ان اكون خلقيا، اذا، لأن كوني خلقيا هو شرط ضروري لكوني عقلانيا.

(١٢) نفس المصدر.

(١٣) نفس المصدر، ص ١٩٥.

من المقدمات الحاسمة في حجة جويرث المقدمة القائلة انه لا مهرب منطقيا لأي فاعل غائي مرتقب من الوصول الى مبدأ الاتساق الجنسي على انه المبدأ النهائي للاخلاق. وقد سبق وبيننا في الفصل السابق بطلان هذه المقدمة، موضحين انه بدون توافر شروط اجتماعية من نوع معين، لا يمكننا الوصول الى هذا المبدأ او مبدأ مماثل له. وكذلك فالشروط الاجتماعية المعنية، لانها جائزة وليست ضرورية، لا يمكن ان تضيفي على النتيجة التي تعتمد على توافرها طابع الضرورة. اذن، اذا صح تفيدنا لموقف جويرث في الفصل السابق، فإنه لا مسوغ للاستنتاج انه لا مهرب منطقيا لكل فاعل مرتقب من ان يقر ان مبدأ الاتساق الجنسي هو مبدأ ضروري. وهذا، بدوره، يكفي لرفض حجة جويرث الحالية التي يحاول بواسطتها ان يبين انه لا يمكن لأي فاعل غائي مرتقب ان يختار الا يكون خلقيا دون ان يختار، في الوقت نفسه، الا يكون عقلانيا.

الا اننا سنفترض الآن على سبيل الجدل ان جويرث مصيب في ادعائه ان مبدأ الاتساق الجنسي لا يمكن، من منظور اي فاعل غائي مرتقب، الا ان يكون مبدأ ضروريا. ولكن حتى لو جاريناه في هذا الافتراض، فإننا، كما سنبين بعد حين، سنجد انه فشل في الاجابة عن السؤال الذي يتمحور حوله هذا الفصل. فحتى نبين فشل محاولة جويرث، فإننا لا نحتاج سوى ان نبين انه قد توجد حالات من الواضح فيها ان خرق واحدنا لمبدأ الاتساق الجنسي لا يمكن ان يكون مخالفا للعقل العملي. لنفترض ان الوضع الذي اجد نفسي فيه هو وضع لا يميل فيه الافراد عموما الى التقيد بمبدأ الاتساق الجنسي. ولنفترض ايضا انني على علم بهذا الامر وانني، اضافة الى ذلك، اعلم ان تقيد واحدنا بهذا المبدأ، في الوضع المعني، بصورة ثابتة، معاكس لغاياته على المدى البعيد اكثر من عدم تقيده به عندما تكون الفرصة سانحة لذلك. فإنه ليس بالامر المستبعد في وضع كالذي نتصوره في مثالنا ان يؤدي تقيد واحدنا دائما بهذا المبدأ الى جعل هذا الشخص معرضا بصورة اكبر لان يعامل بسوء من قبل الآخرين. فعندما يتضح لهم ان هذا الشخص لا يميل الى ان يرد الصاع صاعين، ولا حتى ان يعاملهم بالمثل عندما يسيئون اليه، فإن هذا سيشكل حافزا لديهم لان يسيئوا اليه اكثر. ان الوضع الذي نتصوره في مثالنا يمكن وصفه على النحو الآتي: ان اللااخلاقية منتشرة فيه الى حد بحيث لا يكون في مصلحة احد على المدى البعيد ان يكون خلقيا دون سواه. وعندما نقول هنا ان اللااخلاقية منتشرة في هذا الوضع، فإن ما نعنيه هو ان هذا الوضع هو من النوع الذي لا تشكل فيه الاعتبارات الخلقية لدى الافراد

عموما المسوغ الاقوى لقيامهم بالافعال التي يقومون بها في سياق خلقي. فإن الافراد على العموم لا يلتزمون، في الوضع المعني، التزاما حقيقيا باحترام الحقوق الجنسية بعضهم لبعض، الا انهم قد يتظاهرون بأنهم يلتزمون بذلك. وإذا قاموا بأفعال لا تنحرف عن مبدأ الاتساق الجنسي، فإنما يقومون بها لا لسبب سوى اعتقادهم ان الوضع الذي يجدون انفسهم فيه يجعل الثمن الذي عليهم ان يدفعوه لقاء عدم قيامهم بهذه الافعال يفوق الى حد كبير أية مكاسب قد تعود عليهم جراء استنكافهم عن القيام بها. باختصار، ان الافراد في المثال الذي يشكل مدار كلامنا هم على العموم انانيون عقلانيون Rational egoists^(١٤).

السؤال الذي يواجهني الان هو التالي: اذا كان الوضع الذي اجد نفسي فيه هو من النوع الذي عنينا في مثالنا، فهل من العقلانية في شيء ان استمر في ان اكون خلقيا في هذا الوضع؟ اذا كان كوني خلقيا يعني، فيما يذهب اليه جويرث، ان يكون التقيد بمبدأ الاتساق الجنسي الحافز الاقوى لافعال، اذن فهل من العقلانية في شيء، في الوضع الذي يعنينا، ان استمر في التقيد بهذا المبدأ لذاته في الوقت الذي لا يفعل سواي الشيء نفسه في تعاملهم معي؟ واذا اضفنا الان اني اعرف ان هذا الوضع هو من النوع الذي ستزداد فيه احتمالات خرق الآخرين لحقوقي الجنسية بصورة تتناسب طرديا مع حرصي على عدم خرق حقوقهم الجنسية، اذن هل من العقلانية في شيء ان اظل حريصا وان اعمل على تمكين حرصي على عدم خرق مبدأ الاتساق الجنسي؟ يبدو انه ينبغي ان اجيب بالنفي، حتى لو لم اتجاوز فهم جويرث للعقلانية. فكما رأينا في تحليلنا لوجهة نظر جويرث سابقا، فإنني بوصفي فاعلا غائيا، وبالتالي عقلانيا، لا أملك سوى ان أؤمن حريتي وصالحتي. فلا يمكنني ان انخرط في الفعل لتحقيق هذه الغاية او تلك

(١٤) بينا سابقا كيف انه لا مهرب من مواجهة مأزق السجناء في الوضع الذي يتبنى فيه كل فرد من افراد المجتمع موقف الانانية العقلانية. ان وضعنا كهذا لا يمكن ان يكون في مصلحة احد على المدى البعيد، مما يجعل الخروج منه امرا يستوجب العقل العملي (انظر الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب. انظر ايضا:

David Gauthier, "the Impossibility of Rational Egoism," the Journal of Philosophy, 71, pp. 439 - 56.

اذن، لا يجوز ان يفهم عما نفترضه في مثالنا ان الافراد في الوضع الذي نتصوره هم عقلانيون فعلا اذا كان بإمكانهم ان يخرجوا من الوضع الذي هم فيه ولم يفعلوا شيئا في هذا السبيل.

الا اذا كانت حريتي وصالحي مؤمنين. ان حرصي على تأمين السبل القمينة بتحقيقي لغاياتي هو الاساس الذي يقوم عليه اسنادي حقوقا جنسية الى ذاتي. وهذا الحرص نابع من صميم عقلانيتي كفاعل غائي. ولذلك فإذا تبين لي في الوضع الذي نتصوره في مثالنا ان اتباعي نمطا معيناً في حياتي سيقود الى تعطيل نشاطي الغائي او سيعرضه، على الأقل، لخطر كبير، اذن فإن عقلانيتي تفرض علي ان انبذ هذا النمط من الحياة او ان اعدك فيه بما يتناسب مع الحفاظ على نشاطي الغائي. واذا كان النمط الحياتي المعني هو ما ينبع من التزامي بمبدأ الاتساق الجنسي. اذن فلن يكون في توقفي عن هذا الالتزام، في هذه الحالة، ما يشكل خرقاً لمعايير العقل العملي.

حتى نوضح اكثر وجهة نظرنا هنا، فإن من الضروري ان نبه القارئ الى مبدأ هام من مبادئ العقل العملي الا وهو انه لا شخص ملزم تجاه الآخرين بأكثر مما هم ملزمون تجاهه. بمعنى آخر، اذا انطلقنا مما اسماه افلاطون حالة التوازن الخلقي^(١٥)، فإن لا شخص في هذه الحالة يكون ملزماً بعدم المس بالحقوق الجنسية للآخرين اكثر مما يكونون هم ملزمين بعدم المس بحقوقه الجنسية. من المبادئ اللازمة عن المبدأ السابق ان العقل العملي لا يفرض التزام واحدنا بعدم المس بالحقوق الجنسية للآخرين ما لم يكن هذا الالتزام متبادلاً. فإن التزام واحدنا بعدم المساس بالحقوق الجنسية للآخرين في الوقت الذي لا يلتزم فيه الآخرون بعدم المساس بحقوقه، بل في الوقت الذي يتحينون فيه الفرص باستمرار للمس بها، ستكون من نتائجه الواضحة الزام هذا الشخص ذاته تجاه الآخرين بأكثر مما يلزمون انفسهم به تجاهه. وهذا، لا شك، مخالف للعقل العملي.

اذا عدنا الآن الى الوضع الذي تصورناه في مثالنا، فإنه، كما افترضنا، وضع من النوع الذي لا يلتزم فيه الآخرون بعدم المس بحقوقه الجنسية. ان اللااخلاقية منتشرة في هذا الوضع الى حد بحيث من النادر ان يلتزم اي شخص بمبدأ الحقوق الجنسية لذاته. اذن، فإنه ليس من العقلانية في شيء ان التزم انا وحدي بالتقيد بهذا المبدأ لذاته، وكأنني ملزم تجاه الآخرين بأكثر مما هم ملزمون به

(١٥) حالة التوازن الخلقي، كما بينا في فصل سابق، هي الحالة التي لا يقوم فيها اي شخص بأي فعل يكون في مصلحة اي شخص او اشخاص آخرين او مضراً بهذه المصلحة. اذا استعملنا لغة الحقوق الجنسية هنا، فإنه يصير بإمكاننا ان نصف حالة التوازن الخلقي بأنها حالة لا يقوم فيها اي شخص بأي فعل يساعد على تأمين الحقوق الجنسية لأي شخص آخر او يتعارض مع هذه الحقوق.

تجاهي . ولكن اذا كان العقل العملي يبيح لي في الوضع المعني ان اجعل ذاتي في حل من الالتزام بهذا المبدأ لذاته، اذن فإنه يبيح لي ان اخرق هذا المبدأ حينما تسنح الفرصة لذلك . فمن الواضح انه اذا كان يبيح لي الا التزم بالتقيد به لذاته، فإن ما يترتب على ذلك هو انه يبيح لي ألا اعطي الاعتبار الخلقية الوزن الاكبر . من هنا يتضح ان الاسباب الخلقية، في وضع كالذي يعيننا هنا، ليست، بالضرورة، الاسباب العقلية الاقوى لافعالي . اذن، لا توجد في الوضع المعني علاقة ضرورية بين كون الحافز الاقوى لفعل من افعالي هي رغبتني في ألا أمس الحقوق الجنسية لأي شخص وكون هذا الفعل مخالفا للعقل العملي . وهذا، بدوره، يعني انه قد توجد في الوضع المعني حالة او اكثر يكون حافزي فيها للقيام بفعل من الافعال ليس حرصي على التقيد بمبدأ الاتساق الجنسي، بل شيء معاكس لذلك تماما، ومع ذلك يجيء فعلي متطابقا مع مقتضيات العقل العملي .

من الضروري ان ننبه القارئ هنا الى انه اذا سلمنا مع جويرث بأن خرق مبدأ الاتساق الجنسي لا بد من ان ينم عن عدم اتساق ذاتي، فإن ما يترتب على هذا التسليم هو ان واحدنا سيحرص، لا شك، على عدم خرق هذا المبدأ . الا ان ما ذهبنا اليه في تحليلنا السابق هو انه عندما يجد واحدنا نفسه في وضع كالذي تصورناه في مثالنا، لا يعود حرصه على عدم خرق المبدأ المعني حافزه العقلي الاقوى للقيام بما يقوم به من افعال . ان تحليلنا، اذن، لا يتعارض مع افتراض جويرث ان اي فاعل غائي، من حيث هو فاعل عقلاني، سيحرص على المحافظة على اتساقه الذاتي . انه يتعارض فقط مع افتراض جويرث ان حرصه هذا سيشكل في كل الاوضاع حافزه الاقوى . فما حاولنا ان نبينه هو انه عندما يجد واحدنا نفسه في وضع لا يحرص فيه احد، او لا يحرص فيه ربما سوى قلة قليلة لا تذكر، على عدم خرق مبدأ الاتساق الجنسي، فإن هذا سيضعف اي حافز قد يكون لديه للتقيد هو نفسه بهذا المبدأ لذاته . فإذا كان واحدنا يدرك ان الآخرين، في تعاملهم معه، لن يتورعوا، اذا سنحت لهم الفرصة، عن ان يخرقوا حقوقه الجنسية، فإن ادراكه هذا سيضعف، لا شك، اي حافز قد يكون لديه لعدم معاملتهم بالمثل . واذا اضفنا ان واحدنا يدرك ان الوضع هو من النوع الذي سيزيد تقيده فيه بمبدأ الاتساق الجنسي من احتمال خرق الآخرين لهذا المبدأ في تعاملهم معه، فإننا بهذا انما نضيف عاملا آخر مضعفا لأي حافز قد يكون لدى هذا الشخص للالتزام بالمبدأ المذكور . ان وضعنا كالذي نتصوره، بمعنى آخر، يبين انه لا شيء يفرض، من منظور العقل العملي، ان يكون الحافز الاقوى لتصرف

واحدنا في الوضع المعني هو حرصه على عدم خرق مبدأ الاتساق الجنسي. وإذا صح تحليلنا، اذن فإن ما يترتب عليه، في نهاية الامر، هو انه قد توجد حالات لا يتقيد فيها واحدنا بالمبدأ المذكور دون ان يكون في عدم تقيده هذا اي مخالفة للعقل العملي.

لنتنقل الآن الى المحاولة الثانية لحل مشكلة استلاب العقل العملي، اقصد محاولة كورت باير. ان الاخير يعتقد، كما المحنا سابقا، ان الحل لمشكلة استلاب العقل العملي يكمن في اظهارنا ان العلاقة بين العقلي والخلقي هي على نحو بحيث يكون ما هو لا خلقي مخالفا للعقل بالضرورة^(١٦). بمعنى آخر، انه يعتقد ان بإمكاننا ان نؤسس منهاجاً للاخلاق يبين ان العقل يستوجب منا ان نلتزم بالمبدأ القائل ان الاعتبارات الخلقية ينبغي ان تتفوق على كل الاعتبارات المتنافسة معها. ان الفحوى الاساس لوجهة نظر باير هو ان مبادئ الاخلاق هي جزء من المبادئ الموجهة للعقل. انها، بمعنى آخر، مصدر للاسباب العقلية. وإذا صح هذا، اذن ينبغي ان يمتلك كل واحد منا مسوغاً عقلياً كافياً للنظر الى مستلزمات الاخلاق على انها مبطللة لاعتبارات المصلحة الشخصية. ما يعنيه هذا هو انه ينبغي ان يكون كل واحد منا حريصاً الى الحد الذي يسمح به وجود حرص مماثل لدى الآخرين على ان يكون الوضع في مجتمعه من النوع الذي يمثل فيه الجميع لمستلزمات الاخلاق.

حتى نفهم وجهة نظر باير اكثر، لنحاول اولاً ان نوضح ما الذي يفهمه باير بالعقل. العقل، في نظره، هو القدرة على حل مشكلات معينة بالاستعانة بالقواعد الموجهة التي تزودنا بها ثقافة مجتمعنا. ان القواعد الاخيرة ليست ثابتة على نحو مطلق، فيما يذهب اليه باير، بل قابلة للتعديل والتغيير في ضوء النتائج المترتبة على تطبيقها. ان الغرض من هذه القواعد هو تمكيننا من تحقيق اهدافنا النظرية والعملية على حد سواء الى حد لا يمكننا بلوغه بدون الاسترشاد بهذه القواعد. كل عضو من اعضاء المجتمع، بمجرد استعماله لهذه القواعد الموجهة، انما يضعها على المحك، وبالتالي فإنه يستطيع في ضوء النتائج المترتبة على استعمالها ان يرى كيف يمكن تحسينها لتصبح اكثر فعالية في تمكيننا من حل المشكلات التي تواجهها^(١٧).

(١٦) انظر هامش رقم (٢) من هذا الفصل انظر ايضا:

Kurt Baier, "Rationality and Morality," *Erkenntnis*, II, pp. 197 - 223

Kurt Baier, "Rationality, Reason, and the Good," in Copp and Zimmerman. Op. Cit., pp. 199 - 200. (١٧)

ان الممارسة الاجتماعية للعقل، فيما يذهب اليه باير، تحوي أنشطة العقل المختلفة كالبرهنة والاستدلال، في شكله الاستقرائي والاستنباطي، والمحاكاة والتفكير في الامور والاستنتاج والتنبؤ والتفسير والاختيار والتسوية وغيرها. ان لكل نشاط منها هدفه الخاص به. فما نستهدفه من وراء البرهنة، مثلاً، هو بلوغ اعلى مستوى لليقين. اما الهدف الذي نستهدفه من وراء التفسير فهو زيادة فهمنا للامور. الا ان هناك هدفاً عاماً مشتركاً بين كل أنشطة العقل، الا وهو بلوغ حلول افضل للمشكلات التي تواجهنا.

بإمكاننا الآن، في ضوء تعريف باير للعقل، ان نوضح كيفية فهمه لما اسماه "العقلانية المكتملة" (Full Rationality) وكذلك كيفية تمييزه، من جهة، بين العقلانية واللاعقلانية بالمعنى المعياري، ومن جهة ثانية، بين العقلانية الكاملة (Rationality Perfect) وغايتها.

ان العقلانية المكتملة تعني لباير ان الفرد الذي يمكن ان نصفه بحق على انه مكتمل العقلانية بلغ، على الاقل، الحد الأدنى من الكفاية في استعمال العقل^(١٨). هنا يفترض باير ان المقدرة على استعمال العقل تتفاوت في الدرجة وان هناك حداً أدنى لها لا يمكن ان نظل عقلانيين اذا هبطنا دونه. ان هذا الفهم للعقلانية ليس ذا مدلول معياري قط. فأن نقول ان شخصاً ما عقلاني، بهذا المعنى، مواز تماماً لقولنا ان هذا الشخص ذو مقدرة لغوية. فإن حسابنا هذا الشخص ذا مقدرة لغوية ليس الغرض منه اصدار حكم تقويمي حول مدى تمكنه من اللغة او مدى مهارته في استعمال اللغة. انه يستهدف فقط التدليل على ان الشخص المعني وصل الى وضع اكتملت فيه الشروط المطلوبة لتمكينه من استعمال اللغة. انه، بمعنى آخر، استوفى الحد الأدنى من شروط الكفاية اللغوية. هكذا يفهم باير ايضاً العقلانية المكتملة، انها ما ينطبق على من استوفوا الحد الأدنى من شروط الكفاية في استعمال العقل للاغراض المختلفة التي يمكن استعماله من اجلها. ولذلك فإن وصف شخص بأنه عقلاني، بهذا المعنى، هو شرط ضروري لتقويم هذا الشخص بالنسبة لمدى تقيده بمبادئ العقل. ان العقلانية المكتملة، اذن، هي شرط

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

ضروري للعقلانية المعيارية. فقبل ان يكون بإمكاننا ان احكم على شخص بأنه عقلاني او لا عقلاني، بالمعنى المعيارى، ينبغي ان افترض انه بلغ، على الاقل، الحد الأدنى من الكفاية في استعمال العقل.

ولكن ما هي العقلانية بالمعنى المعيارى؟ ان العقلانية، بهذا المعنى، تشكل معيارا يتم على اساسه تقويم حالات توظيفنا للقُدرة المتضمنة في عقلانيتنا المكتملة. ان نقول ان واحدا عقلاني، بهذا المعنى، هو ان نقول انه لم يخرج عن الحدود التي يضعها معيار المقبولية في كيفية امتثاله للاسباب العقلية لحل المشكلة او المشكلات التي يواجهها^(١٩). ان المعيار المتضمن في العقلانية هو عادة المعيار الأدنى للمقبولية (Minimal Standard of Acceptability) وبالتالي فإن اللاعقلانية تعني، في هذه الحالة، الهبوط دون هذا المعيار الأدنى^(٢٠).

الا ان المعيار في بعض الحالات قد يكون اعلى بكثير من الحد الأدنى. وفي هذه الحالة يتكلم باير على العقلانية الكاملة او المثالية. ان نقول ان توظيفنا لقدراتنا العقلية يتم عن عقلانية كاملة او مثالية هو ان نقول ليس فقط انه يتجنب اللاعقلانية، بل ان نقول ايضا انه ليس مخالفا للعقل بأي معنى من المعاني. واضح من هذا ان العقلانية، من حيث كونها لا ترقى بالضرورة الى مستوى العقلانية الكاملة، قد تكون سمة لما هو مخالف للعقل بمعنى من المعاني. اذن، فإن التعبيرين "مخالف للعقل" و"لا عقلاني" ليسا مترادفين، في نظر باير. وهذه مسألة هامة لاغراضه، لأن ما يستهدف البرهنة عليه، كما سنبين فيما بعد، هو أن الموقف اللاخلقى قد يكون عقلانيا، بمعنى انه لا ينحرف عن المعيار الأدنى للمقبولية، ومع ذلك يظل مخالفا للعقل. انه، بمعنى آخر، ليس لا عقلانيا بالضرورة، ولكنه، مع ذلك، ليس عقلانيا بصورة كاملة، وبالتالي، فإنه مخالف للعقل.

حتى نرى كيف يحاول باير الوصول الى النتيجة الاخيرة في سياق سعيه نحو حل مشكلة استلاب العقل العملي، لنعد الى تعريفه للعقل. ان العقل، بمقتضى

(١٩) نفس المصدر.

(٢٠) نفس المصدر.

هذا التعريف، هو، كما رأينا، القدرة على حل المشكلات التي تواجهنا. غير ان هذه القدرة لا يمكن ان توظف على النحو الافضل، الا اذا استرشدنا بمبادئ معينة تزودنا بها ثقافة المجتمع الذي ننتمي اليه. ان المبادئ الخلقية، في نظر باير، ينبغي ان تكون بين هذه المبادئ المرشدة لنا. وهذا، بدوره، يعني ان الافعال الالاهية هي، بالضرورة، افعال مخالفة للعقل (اي ليست عقلانية بصورة كاملة)، لانها مخالفة لمبدأ او آخر من المبادئ التي ينبغي ان نسترشد بها في توظيفنا للعقل.

ولكن على افتراض اننا سلمنا بأن المبادئ الخلقية هي بين المبادئ الموجهة للعقل، فكيف يمكن ان يشكل هذا التسليم اساسا للجواب عن السؤال: لماذا ينبغي ان اكون خلقياً؟ فإذا كان الجواب ان تسليمنا بالامر المذكور يعني، بالضرورة، ان الالتزام بالمبادئ الخلقية هو التزام بمبادئ العقل، اذن أليس بإمكان واحدنا ان ينقل المشكلة من كونها مشكلة ايجاد سبب لكون واحدنا خلقياً الى كونها مشكلة ايجاد سبب لكون واحدنا عقلانياً؟ فقد ينطلق واحدنا مثلاً، من وجهة نظر هيوم القائلة ان العقل لا يدفع او يحرك نحو الفعل. واذا صح ما يقوله هيوم، فإنه لا يعود يكفيننا ان نقول جواباً عن سؤال واحدنا "لماذا ينبغي ان اكون خلقياً؟" شيئاً مؤداه: ان كونك خلقياً هو ما يستوجبه العقل.

ان باير لم يغفل المشكلة التي يثيرها تحليل كت تحليل هيوم، ولكنه اعتقد انها مشكلة زائفة^(٢١). فإن الامثال لمقتضيات العقل، بالنسبة له، يعني العمل بموجب السبب العقلي الاقوى. واذا صح هذا، اذن لا معنى لطرح السؤال: لماذا ينبغي ان اكون عقلانياً؟ فالـ "لماذا" في هذا السؤال هي للتعبير عن رغبة السائل في ان نعطي له سبباً عقلياً مسوغاً لاختياره ان يكون عقلانياً. ولكن هذا يعني ان السؤال المعني هو بمثابة سؤال: ما هو السبب العقلي الاقوى لاختياري ان اتصرف وفق السبب العقلي الاقوى؟ والسؤال الاخير عديم المعنى.

الا ان السائل قد يقف خارج اطار لعبة العقل رمة - اي لعبة التسويغ بواسطة الاسباب العقلية. وهو، اذآ، عندما يطرح السؤال المذكور، فإنه يقصد الى جعلنا نبين له ما هي الوقائع التي يمكن ان تكون ذات وزن له في حفزه على عدم التصرف على نحو مخالف للعقل العملي. لنفترض ان السائل اناني عقلائي. فإن ما يطلبه منا في هذه الحالة هو ان نبين له ما اذا كان امثاله لمبادئ العقل العملي هو في مصلحته على المدى البعيد. ان الاناني العقلاني، لا شك، يضعنا وجها لوجه مع مشكلة استلاب العقل العملي. فما هو حل باير لهذه المشكلة؟

ان حله لها يتلخص في الحجة التالية:

(١) ان الغايات لمختلف أنشطة العقل حسنة

(٢) ان المبادئ الموجهة لأنشطة العقل التي تزودنا بها ثقافة مجتمعنا تسمح لكل منا بتحقيق الغايات المعنية على مستوى افضل مما يمكنه بلوغه بدون الاسترشاد بها.

(٣) اذن، ان الاسترشاد بها خير ضروري لكل منا.

ان باير يفترض ان هناك نشاطين رئيسين للعقل، النشاط النظري والنشاط العملي، وما نستهدفه من وراء انخراطنا في الاول هو ان نعرف ما هو صادق بين اعتقاداتنا. اما ما نستهدفه من وراء انخراطنا في الثاني فهو ان نقرر ما هو حسن بين افعالنا ومقاصدنا^(٢٢). وما تفترضه المقدمة الاولى للحجة السابقة هو انه لامر حسن ان نحاول ان نعرف اي الاعتقادات صادق او ان نقرر اي الافعال او المقاصد حسن. واذا اصفنا الآن ما يفترضه باير في المقدمة الثانية، (اي ان المبادئ الموجهة لثقافتنا تمكننا من تحقيق ما نستهدفه من وراء انخراطنا في اي نشاط من أنشطة العقل الى درجة لا يمكن بلوغها بدون الاسترشاد بهذه المبادئ) فلا مهرب من الوصول الى النتيجة التي توصل اليها. فإذا كان شيئا حسنا، مثلا، ان انخرط في النشاط العملي للعقل حتى اصل الى قرار صحيح بخصوص ما ينبغي ان افعله وكان استرشادي بالمبادئ المعنية يضمن وصولي الى هكذا قرار بصورة افضل من عدم استرشادي بها، اذن فإن استرشادي بها خير ضروري. وان هذا، لا شك، سيعطي للاسترشاد بهذه المبادئ قوة معيارية او تركوية

(٢٢) نفس المصدر، ص ٢٠٢.

ويحفزني، بالتالي، على الاسترشاد بها. وما دمت اعرف ان الاسترشاد بها هو الاضمن لتحقيق غاياتي على النحو الافضل، اذن فإن هذا سيضمن ان يكون حافزي للاسترشاد بها هو الحافز الاقوى.

بيد ان باير لا بد من ان يواجه الان المشكلة التالية. لا يكفي القول ان عملية توظيفنا العقل مسترشدين بالمبادئ المذكورة هي خير ضروري على اساس انها تمكن كلا منا من تحقيق غاياته الخاصة الى حد لا يمكنه بلوغه بدون توظيف العقل على النحو المذكور. ان هذا لا يكفي، لان حتى لو كان تحقيق كل منا لغاياته شيئاً حسناً من وجهة نظره، الا انه قد لا يكون شيئاً حسناً من وجهة نظر موضوعية^(٢٣). اذن، بأي معنى ينبغي ان تكون هذه الغايات حسنة حتى نتجنب المشكلة الاخيرة؟

ان الحل الذي يقدمه باير للمشكلة الاخيرة يسترشد بهوبز، وهو يقوم على مصادرتين. الاولى هي ان بين الوقائع التي تقر ما هو حسن، من وجهة نظر شخص ما، تتصل بما يفعله الآخرون له او به. ان الاهمية الخاصة للمسألة الاخيرة تجعل من العقلاني لواحدنا بأن يأمل ويطلب بأن يساهم الآخرون بصورة ايجابية فيما يخص نشاطه الغائي. والمصادرة الثانية هي ان هناك طريقتين لضمان الحصول على هذه المساهمة الايجابية من قبل الآخرين. الاولى هي ان يحاول واحدنا بجهوده الخاصة ترسيخ الثقة وأسس التعاون بينه وبين الآخرين. والثانية هي خلق مناخ بشخصي (Interpersonal) مناسب يمتد تأثيره حتى الى من لا تربط هذا الفرد بهم صلة قربى او صداقة داخل اطار النظام الاجتماعي الذي ينسق العلاقات القائمة بين الافراد^(٢٤).

الا ان التنسيق المطلوب لعلاقات الافراد بعضهم ببعض، كما لاحظ هوبز، لا يمكن ان يتأمن بصورة طوعية في مجتمع مكون من انانيين عقلانيين. فلا مهرب هنا من مواجهة ما صار يعرف بمأزق السجناء. والذين يواجهون بهذا المأزق يحتاجون، فيما يذهب اليه باير، الى توفير شرطين ليحققوا نتائج تقربهم من نيل ما يشتهون الى حد لا يمكنهم بلوغه بدون توافرها. الشرط الاول هو ان يكونوا على استعداد لتبني ما اسماه باير موقف "وداد مشروط" (Conditioned Good Will) تجاه الآخرين، اي ان يظهروا استعدادا لعدم استغلال الفرص التي تتاح لهم لتحقيق

(٢٣) نفس المصدر.

(٢٤) نفس المصدر، ص ٢٠٣.

أكبر فائدة ممكنة لهم على حساب سواهم، شريطة أن يظهر سواهم استعداداً مماثلاً. والشرط الثاني هو أن يكون هناك ضمان لدينا أن الآخرين سيتبنون فعلاً موقفاً مماثلاً، وإلا فإذا تبيننا نحن وحدنا هذا الموقف، فإننا بدل أن نحسن وضعنا سنزيده سوءاً^(٢٥).

إلا أن باير الذي كان يستلهم هوبز في تحليله الأخير خالف هوبز بخصوص ما هو مطلوب لتوافر الشرط الثاني. فقد اعتقد هوبز أنه لا يمكننا أن نضمن أن يلتزم كل فرد، في ممارسته لحقه في تحقيق خيره الخاص، بالحدود التي تفرضها ممارسة كل شخص آخر لحق مماثل، إلا في ظل دولة مطلقة (Absolutist State). أن الخطأ الأساسي في وجهة نظر هوبز، فيما يذهب إليه باير، يكمن في فشله بتزويدنا بإطار تصوري يمكن ضمنه لأعضاء المجتمع أن يحوزوا على أسباب عقلية كافية لضمان امتثالهم دائماً للقانون. فإن أي شخص أناني يعيش في ظل دولة هوبز المطلقة سينظر إلى قوانين وأعراف المجتمع على أنها عقبات في وجه الآخرين. وهو سيؤيد وجودها ما دامت أداة فعالة في ردع الآخرين. إذن، فإن موقفه إزاء القانون سيكون موقف من يتقيد بالقانون فقط عندما لا تكون الفرصة سانحة له لخرق القانون دون أن ينكشف أمره^(٢٦). أنه أيضاً لن يألو جهداً في السعي نحو تأمين وجود قوانين تخدم مصلحته الفردية أو مصلحة الفئة أو الطبقة التي ينتمي إليها. باختصار، أن هوبز لا يجنبنا ما صار يعرف بـ "مشكلة الراكب المجاني" (Free - Rider Problem)^(٢٧).

(٢٥) نفس المصدر، ص ص ٢٠٤ - ٢٠٥. أثرتنا نقطة شبيهة في معالجتنا لموقف جويرث، حيث حاولنا أن نبين أنه ليس من العقلانية في شيء أن يتقيد واحدنا بمبدأ الاتساق الجنسي فيما لا يفعل سواه ذلك. ولكن في إثارتنا لهذه المسألة كنا نحاول أن نبين أن خرق واحدنا للمبدأ المذكور في وضع كالذي وصفناه ليس بالضرورة مخالفاً للعقل.

(٢٦) نفس المصدر، ص ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٢٧) أن هذه المشكلة ترتبط بالنظر إلى الأخلاق، كما فعل هوبز، على أنها مجموعة من القواعد التي يتفق على الالتزام بالتقيد بها الذين يواجهون معضلة السجناء ولا يجدون مخرجاً منها إلا بتقيد السلوك بالقواعد المتفق عليها. تنشأ مشكلة الراكب المجاني في الحالات التي نجد فيها أشخاصاً لا حافز يحفزهم على الفعل أقوى من حافز المصلحة الشخصية. فإن أي من هؤلاء قد يجد أن من مصلحته أن يتقيد الآخرون بالقواعد الخلقية ولكن ليس بالضرورة من مصلحته هو أن يتقيد بها. إذن، إذا سحنت لأي من هؤلاء الفرصة لأن يخرق هذه القواعد دون أن ينكشف أمره فلن يتورع عن أن يفعل ذلك إذا كان يعتقد أن مصلحته تقتضي ذلك.

كيف يمكن تجنب المشكلة الأخيرة؟ ان الطريقة الوحيدة لتجنبها، في اعتقاد باير، هي ان نجعل اعضاء المجتمع ينظرون الى الاسباب الخلقية على انها اقوى الاسباب، اقوى حتى من اعتبارات المصلحة الشخصية. الا ان هذا الحل يستوجب التخلي عن مبدأ الانانية العقلانية، دون ان يحتضن الحل الذي تقدمه التقاليدية العقلانية (Rational Conventionalism)^(٢٨). فالأخيرة ايضا تستوجب التخلي عن الانانية العقلانية غير انها تجعل من الضروري النظر الى متطلبات النظام الاجتماعي القائم على انها الاعتبارات التي ينبغي ان تكون لها الاولوية على كل الاعتبارات الأخرى بما في ذلك اعتبارات المصلحة الشخصية. ان التقاليدية العقلانية تتجنب بعض اخطاء هوبز، اذ ان المجتمع الذي لا يجد بين اعضائه سوى تقالدين عقلانيين لن يتعرض للتشنجات او عدم الاستقرار الذي لا بد من ان يتعرض له مجتمع الانانيين العقلانيين. ومع ذلك، فانها، فيما يذهب اليه باير، لا تقدم لنا حلا مرضيا للمشكلة التي يواجهها تحليل هوبز^(٢٩). انها، على وجه التحديد، قد تفشل في تقديم اي سبب مستقل لاعضاء المجتمع يوجب نظرهم الى متطلبات النظام القائم على انها حتى اسباب وجيهة لافعالهم، ان لم نقل الاسباب الاقوى لها. فقد يجد عضو من اعضاء المجتمع او فئة من فئاته ان متطلبات النظام الاجتماعي القائم مضرة بمصالحها الى اقصى حد ممكن، مما يجعل من المتعذر على اعضائها، على العموم، النظر الى هذه المتطلبات على انها اسباب وجيهة لافعالهم. ان العبد، مثلا، لن يجد ان القوانين التي تسوغ استعباده وتقيز التمييز العنصري ضده - هذا اذا تفكر فيها على نحو عقلائي - هي قوانين يمكنه النظر اليها على انها اسباب وجيهة له للتصرف على النحو المطلوب. ان مثالا كهذا يبين ان التقاليدية العقلانية لا يمكن ان تجنبنا مشكلة استلاب العقل العملي^(٣٠).

من الواضح، اذًا، ان ما يستلزمه النظام الاجتماعي منا لا يمكن لواحدنا النظر اليه على انه حقا ما ينبغي ان يشكل له السبب الاقوى لافعاله، الا اذا كان لدى واحدنا سبب مستقل للنظر اليه كذلك. من هنا نرى ان السؤال الاساسي

(٢٨) ان جوثييه اقترب من تبني حل كهذا في عدة ابحاث منشورة. انظر على الخصوص: David Gauthier, "The Irrationality of Choosing Egoism" *Canadian Journal of Philosophy* 10, pp 179 - 188; "Thomas Hobbes: Moral Theorist," *The Journal of Philosophy*, 76, pp. 457, 559.

(٢٩) باير، ص ٢٠٧.

(٣٠) نفس المصدر.

هو سؤال يتعلق بالشروط التي ينبغي توافرها في المتطلبات الاجتماعية حتى يكون لكل منا سبب يكفي له لأن يريد من نفسه والآخرين ان ينظروا الى هذه المتطلبات على انها ذات اولوية على كل الاعتبارات الاخرى بما في ذلك اعتبارات المصلحة الشخصية^(٣١). ان ما نريد ان نضمنه هنا هو ان تكون المتطلبات الاجتماعية من حيث مضمونها على نحو بحيث يكون لدى كل عضو من اعضاء المجتمع "افضل الاسباب الممكنة التي يمكن لأي واحد ان يطالب بها دون الخروج عما هو معقول" للتقيد بالمتطلبات الاجتماعية المعنية. اننا نريد ان نضمن ان تكون هذه الاسباب "افضل الاسباب الممكنة التي يمكن لكل واحد ان يمتلكها". فمن الواضح انه لا يمكن لواحدنا ان يطالب بأفضل ما امكن من الاسباب المستقلة التي يمكنه هو ان يمتلكها دون ان يخرج عن حدود المعقول. فإن مطالبته بهذه الاسباب، في نظر باير، تعني مطالبته المجتمع باعطائه كل ما يريد لنفسه او للمقررين اليه، بغض النظر عن الضرر الذي قد يلحقه هذا بسواه. فإنه لا يمكن، من منظور العقل، ان تكون لأحد امتيازات خاصة، الا اذا وجدت اسباب خاصة توجب ذلك. من هنا يتضح له ان "افضل الاسباب التي يمكن لأي منا ان يطالب بها دون الخروج عن حدود المعقول هي الاسباب التي يمكن لكل منا ان يمتلكها"^(٣٢).

كيف يمكن لباير هنا ان يتجنب مشكلة استلاب العقل العملي؟ فالعقل العملي، كما عرفه باير، يتضمن اللجوء الى المبادئ الموجهة الافضل لغرض تحقيق كل منا للحد الاقصى من طموحاته الذي يسمح ببلوغه الحفاظ على استقرار النظام الاجتماعي. واذا كانت هذه هي طبيعة العقل العملي، اذن فإن المتطلبات الاجتماعية، من حيث كونها التعبير عن المبادئ الموجهة الافضل، لا بد ان تشكل اسبابا حقيقية لكل فرد. بمعنى آخر، لا بد لكل فرد من ان يمتلك اسبابا مستقلة نابعة من اعتبارات المصلحة الشخصية لأن يؤيد وجود هذه المتطلبات الاجتماعية ولأن يطالب بأن ينظر اليها من قبل الجميع على أنها مبطللة (Overriding) لكل الاسباب المنافسة لها. ولنفترض الآن مع باير ان النظام الاجتماعي يزود كلا منا بسبب وجيه الى نفس الحد للنظر الى متطلبات النظام الاجتماعي على انها مبطللة لاعتبارات المصلحة الشخصية. ولنفترض ايضا معه ان النظام الاجتماعي هو على

(٣١) نفس المصدر ص ٢٠٨.

(٣٢) نفس المصدر.

نحو بحيث لا يمكن تقوية الاسباب الخاصة بشخص دون اضعاف الاسباب الخاصة بشخص سواه. فإن ما يترتب على افتراضين كهذين، فيما يذهب اليه باير، هو ان كل شخص داخل هذا النظام لا بد من ان يمتلك "اسبابا مساوية في وجهتها للاسباب التي يمكن لكل منا ان يطالب بها، وبالتالي فلا بد ان يكون لكل منا، في هذه الحالة، اسباب وافية بالمراد"^(٣٣). وما يترتب على هذا في نهاية الامر هو ان كل شخص داخل هذا النظام يمتلك سببا حقيقيا للامثال للمبادئ الاجتماعية الموجهة، اي ان هذه المبادئ تشكل متطلبات للعقل العملي. اذن، في ظل هذا النظام لا مجال لنشوء مشكلة استلاب العقل العملي، فيما يذهب اليه باير.

هل نجح باير فعلا في تجنب مشكلة الاستلاب؟ فحتى ينجح في هذا السبيل، فإنه لا يكفي ان يبين ان الافراد الذين يواجهون بمعضلة السجناء لا بد من ان يؤيدوا قيام نظام اجتماعي ينسق علاقات بعضهم ببعض وفق مبادئ خلقية. بل ان عليه ان يبين ايضا - وهذا ما حاوله باير - انه حتى الشخص الذي ينطلق من نظرة انانية عقلانية لا بد من ان يصل الى النتيجة، فيما لو تفكر في الامر بروية، ان تقيد هو نفسه بهذه المبادئ امر يفوق في اهميته كل اعتبار آخر. بمعنى آخر، ان ما ينبغي ان يبينه هو ان الاناني، ان كان عقلانيا، سينظر الى هذه المبادئ المنسقة على انها أهم مبادئ العقل العملي.

هل نجح باير فعلا في تبيان الامر الاخير؟ يعتقد باير اننا اذا ابتدأنا بمجموعة من الانانيين العقلانيين، فإن افراد هذه المجموعة، ليضمنوا تجنب معضلة السجناء، لن يرضوا فقط باخضاع علاقات بعضهم ببعض لأفضل المبادئ الموجهة التي يمكن بلوغها على مستوى الاخلاق. اضافة الى ذلك، انهم سيؤيدون قيام نظام اجتماعي تلقن فيه هذه المبادئ على نحو بحيث تذوت في كل فرد من الافراد، بدون استثناء، فكرة ان التقيد بهذه المبادئ له الاولوية على كل اعتبار آخر بما في ذلك اعتبار المصلحة الشخصية. فالقضية الاساسية لهم ستكون كيفية ضمان عدم مواجهتهم لمعضلة السجناء. وسيجدون، عندما يفكرون في هذه القضية بروية، ان الوسيلة الاكثر فعالية لضمان ذلك هي ان يصل كل منا لأن ينظر الى التقيد بالمبادئ الاجتماعية المنسقة على انه ذو قيمة كامنة، اي مرغوب لذاته. ولكن المسألة لا تقتصر على نظر كل منا للتقيد بالمبادئ المذكورة على النحو

المقترح بل ان يعني نظره اليه كذلك أنه، في كل حالة يتعارض فيها تقيده بها مع اعتبارات اخرى، سيعطي لتقيده بها وزنا اكبر من هذه الاعتبارات المنافسة. غير ان هذا يقضي بغرس فكرة ان التقيد بها له الاولوية على كل اعتبار آخر غرسا متينا في نفوس الافراد. اذن، فإن كل فرد من افراد المجموعة التي ابتدأنا بها سيجد انه لو قيض له ان يختار مجتمعه في الاصل، لاختار ان ينتمي الى مجتمع تكون فيه المبادئ المنسقة افضل ما يمكن بلوغه على مستوى الاخلاق ويتربى فيه الجميع على الاعتقاد ان هذه المبادئ هي اهم مبادئ العقل العملي.

غير انه من الملاحظ هنا ان النجاح في عملية تنشئة اعضاء المجتمع على النحو المطلوب ليست مضمونة مئة بالمئة في كل الحالات. فهل سيكون امرا مخالفا للعقل اذا، ان يتمنى فرد من افراد المجموعة التي ابتدأنا بها ان يكون المجتمع الذي اختاره قادرا على تحقيق النتائج المرجوة من عملية تنشئة الافراد على النحو المطلوب في كل الحالات ما عدا حالته؟ من النافل القول طبعاً ان تمنى هذا الشخص الا تنجح عملية التنشئة الاجتماعية من تحقيق النتائج المرجوة في حالته هو امر لا عقلاني اذا كان لديه مسوغ للاعتقاد ان عدم نجاحها ستكون نتائجه ظاهرة للعيان وسيجعل هذا الشخص موضع عدم ثقة من قبل الآخرين. فإن اللااخلاقية التي ستكون المحصلة الاخيرة لعدم نجاح عملية التنشئة - لا يمكن ان تعود بأي فائدة على من سيتسم بها، الا اذا كان في وضع يسمح له بكسب ثقة الآخرين. ولكن اذا كانت لا - اخلاقية هذا الشخص ظاهرة للعيان، فإنه يتعذر توافر الشرط الاخير، وبدل ان تعود عليه لا - اخلاقيته بالفائدة ستكون وبالا عليه.

ولكن لنفترض هنا ان اللااخلاقي (اي الذي تفشل عملية التنشئة الاجتماعية في جعله يغلب الاعتبارات الخلقية على اعتبارات المصلحة الشخصية) قد يكون قادرا على ان يوافق في الاخلاق دون ان ينكشف امره. انه، بمعنى آخر، قد يكون قادرا على ان يتصرف بتعقل كبير في كل الحالات بحيث يحجم عن القيام بأفعال لا خلقية حيث يبدو له، بعد امعان نظر وترو، ان الاحتمال ليس ضعيفا في ان يؤدي قيامه بها الى انكشاف امره. انه قد يكون حريصا كل الحرص على ان يدفع الشبهات عنه وعلى ان يظهر دائما بمظهر من يعطي للاعتبارات الخلقية مركز الصدارة في حياته. ان باير لم يبين ان شخصا كهذا ذو موقف مخالف

للعقل بأي معنى من المعاني^(٣٤). انه بيّن فقط - على افتراض انه نجح في تبيان ذلك - انه امر مخالف للعقل ان يختار واحدا الانتفاء الى مجتمع من الانانيين العقلانيين الذين لا يعطي اي منهم سوى لمصلحته الشخصية الاهمية القصوى. ان اختيارا كهذا مخالف للعقل، لأن مجتمعا كالذي نشير اليه سيضعنا عاجلا او آجلا وجها لوجه امام مأزق السجناء. ولذلك فمن يختار بصورة لا تخالف العقل هو من يختار نظاما اجتماعيا من النوع الذي ينشئ افرادا خلقيين. ان هذا وحده يضمن على افضل نحو ممكن عدم وجود "ركاب مجانيين" ويجنبنا مأزق السجناء. ولكن ان يختار واحدا نظاما اجتماعيا كهذا لا يعني، بالضرورة، اختياره ألا يكون هو نفسه "راكبا مجانيا" ناجحا^(٣٥). ان ما يستطيع تأكيده، بوصفه عقلانيا، هو ان مأزق السجناء ليس نابعا من وجود قلة من "الركاب المجانيين" بل من كون اغلبية افراد المجتمع او جميعهم "ركابا مجانيين". فلو كان هذا المأزق منوطا بوجود قلة من هؤلاء، فإنه سيمتنع عمليا عندها تجنب هذا المأزق. اذن، من ينطلق من الافتراض القائل انه مأزق يمكن تجنبه عن طريق اقامة نظام اجتماعي كالذي وصفناه. انما يفترض ان اقامة نظام كهذا تضمن، في افضل حال، ان اغلبية الافراد يعطون للاعتبارات الخلقية الاهمية القصوى في حياتهم. لهذا فهو يفترض ان اقامة نظام كهذا لا تتعارض مع وجود بعض "الركاب المجانيين". واذا اضفنا الان انه لا شيء يمنع، من حيث المبدأ، ان يكون بين اعضاء المجموعة الاخيرة بعض "الركاب المجانيين" الناجحين، اذن فإن اختياره العقلاني اقامة نظام كالمقصود من تحليلنا لا يتضمن، بالضرورة، اختياره عدم وجود "ركاب مجانيين" ناجحين.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو التالي: ما الذي يمكن ان يكون مخالفا للعقل في تمحي الشخص المقصود من تحليلنا ان يكون هو نفسه واحدا من هؤلاء

(٣٤) انظر بخصوص اعتراض مماثل على موقف باير:

Kai Nielsen, "Must the Immoralist ACT Contrary to Reason?" in *Morality Reason and Truth*, op. Cit. pp. 218 - 226.

(٣٥) المقصود بالراكب المجاني الناجح في هذه الحالة من يتصرف على نحو لا خلقي او من يغلب لمصلحته الشخصية على الاعتبارات الخلقية دون ان ينكشف امره. انه يناقش في الاخلاق ولكنه ينجح في اقناع الآخرين بخلفيته.

”الركاب المجانيين” الناجحين؟ فإذا كان عقلانيا لهذا الشخص ان يطالب باقامة نظام اجتماعي كالذي وصفناه لتجنب مأزق السجناء، اذن فإنه يطالب باقامة هذا النظام، لا شك، لاسباب انانية، وليس لأن نظاما كهذا مرغوب لذاته. هذا تماما ما افترضه باير في تحليله، كما بينا سابقا. فبناء على هذا التحليل، ان انطلاق الافراد من اعتبارات انانية لا بد ان يقودهم الى اختيار اقامة نظام اجتماعي كالمقصود من كلامنا. واذا كان هذا الاختيار عقلانيا، كما يفترض باير، على الرغم من انه يعطي الاعتبارات الانانية الاهمية القصوى، اذن لا يبدو اننا ننتقص شيئا من عقلانيته اذا اضعفنا انه اختيار رافقه تمني الشخص الذي يقوم به ان يكون واحدا من ”الركاب المجانيين” الناجحين داخل النظام الاجتماعي المرجو. واذا كان هذا التمني لا ينتقص شيئا من عقلانية الاختيار المعني وكان هذا الاختيار غير مخالف للعقل، اذن هذا التمني ايضا غير مخالف للعقل. واذا لم يكن ثمة ما يخالف العقل فيما يتمناه هذا الشخص، فهل هناك ما يخالف العقل في تحقق ما يتمناه؟ الجواب هو بالنفي. فاذا كان لا بد للنظام الاجتماعي المرجو من ان يحوي ”ركابا مجانيين” ولم يكن اختيار نظام كهذا مخالفا للعقل، فإنه لن يتغير في هذا الامر شيء فيما لو كان الشخص المعني واحدا من هؤلاء ”الركاب المجانيين” وكان هذا تحقيقا لامنيته.

ان التحليل السابق يتضمن، لا شك، ان الشخص المعني في مثالنا لو كان يعرف مقدما ان هناك بديلين لتجنب مأزق السجناء، بديلا يضمن ان يكون هو نفسه بين ”الركاب المجانيين” الناجحين وبديلا لا يضمن ذلك، لاختار البديل الاول. هنا لا نفترض فرقا بين البديلين سوى ما يتعلق بهذا الشخص. اذن، اذا كان البديل الثاني لا يجنبنا مأزق السجناء بصورة افضل من البديل الاول، فلا مهرب من اعتبارهما متساويين من منظور العقل العملي. وهكذا يتضح ان اختيار هذا الشخص للبديل الاول لا يمكن ان يكون مخالفا للعقل فقط لأن تحقيقه يعني ضمان ان يكون الشخص الذي يختاره ”راكبا مجانيا” ناجحا. فإنه لا يمكن، كما رأينا، تجنب وجود ”ركاب مجانيين” كائنا ما كان البديل الذي نختاره. الا ان هناك شيئا واحدا قد يجعله اختيارا مخالفا للعقل، الا وهو ان يعترض كل من الآخرين على اختيار هذا البديل على اساس ان سواه وليس هو نفسه سيكون بين ”الركاب المجانيين” الناجحين فيما لو تحقق هذا البديل. فينبغي ألا ننسى هنا ان المجموعة التي ابتدأنا بها تحليلنا هي مجموعة من الانانيين العقلانيين، وكل منهم

سيحاول ان يجعل المحصلة الاخيرة لاختيارهم الجمعي لمصلحته هو^(٣٦). ولذلك فاذا كان الوضع من النوع الذي يمكن فيه لاي عضو من اعضاء المجموعة ان يقدم بديلا يحقق النتائج المرجوة من قبل الجميع الا انه يضمن ان يكون هو نفسه "راكبا مجانيا" ناجحا، اذن لا يمكن، في هذه الحالة، وصول اعضاء المجموعة الى اتفاق. وهكذا يتضح ان تمسك كل طرف بالبديل الذي يكون في صالحه يخالف للعقل. فإن تجنب مأزق السجناء، حتى وان كان عن طريق لا تضمن لأي شخص ان يكون "راكبا مجانيا" ناجحا، افضل بما لا يقاس، من منظور اي عضو من اعضاء المجموعة، من بقاء المجموعة متورطة في هذا المأزق. وللخروج من هذا المأزق، في هذه الحالة، من الضروري لكل عضو من اعضاء المجموعة ان يوافق على ان يتم اختيار البديل بالقرعة. الا انه من الواضح هنا انه لو تمنى اي شخص، في هذه الحالة، ان يكون البديل الذي يُختار بالقرعة بديله هو، فلا يمكن ان يكون فيما يتمناه اي شيء يخالف للعقل. غير ان امنية او رغبة واحدنا في ان يكون البديل الذي يُختار هو بديله هي، في ضوء افتراضنا السابق، بمثابة امنيته او رغبته في ان يكون لا خلقيا. ولكن لو كان هناك علاقة ضرورية، كما يدعي باير، بين كون الشخص خلقيا وكونه عقلانيا بصورة كاملة، لكانت رغبة واحدنا في الا يكون خلقيا هي بمثابة رغبته في ألا يكون عقلانيا بصورة كاملة. وبما ان العقلانية الكاملة تعني له، كما رأينا، عدم مخالفة العقل بأي معنى من المعاني، اذن فإن رغبة واحدنا في ألا يكون خلقيا هي بمثابة رغبته في ان تكون افعاله صادرة عما هو مخالف للعقل بمعنى من المعاني. غير ان رغبة واحدنا في ان تكون افعاله صادرة عما هو مخالف للعقل لا يمكن ان تكون هي نفسها رغبة عقلانية. يتضح، اذن، انه لو كان هنا علاقة ضرورية، كما يدعي باير، بين كون الشخص خلقيا وكونه عقلانيا بصورة كاملة، لكانت رغبة اي شخص في مثالنا ان يكون لا خلقيا

(٣٦) لهذا السبب بالذات نجد جون رولز يصر على ضرورة ان يختار افراد المجموعة فيما يسميه "الوضع الاصلي" (Original Position) وراء ستار من الجهل (behind a veil of Ignorance) حيث لا يعرف اي شخص سلفا ما هو الوضع الذي سيحتله في نسق العلاقات الاجتماعية، بدون توافر شرط كهذا، سنجد كل فرد في الوضع الاصلي يحاول ان يقايض الآخرين لاختيار البديل الذي سيكون لصالحه، ولا يمكن حصول اتفاق في هذه الحالة، انظر:

J. Rawls, A Theory of Justice Cambridge: Belknap press of Harvard university press, 1971), p. 60.

هي رغبة مخالفة للعقل. الا ان هذه الرغبة، كما حاولنا ان نبين، غير مخالفة للعقل بأي معنى من المعاني، مما يحتم علينا ان نستنتج، بعكس باير، انه لا وجود لعلاقة ضرورية بين كون الشخص خلقيا وكونه عقلانيا بصورة تامة.

قد يعترض باير على اساس ان اختيار واحدنا لنظام اجتماعي كالذي يدور عليه تحليله يعني، بالضرورة، اختياره لأن تكون المبادئ الخلقية في هذا النظام هي الاقوى بين المبادئ الموجهة للعقل العملي. اذن، انه يعني، بالضرورة، اختياره لان ينتمي الى نظام اجتماعي يكون فيه عدم تغليب الاعتبارات الخلقية على الاعتبارات الاخرى مخالفا للعقل. ان الفحوى الاساسي لموقف باير هو ان ما يقضي به العقل العملي هو ان تكون الاسباب المحايدة بالنسبة لكل فاعل (الاسباب الخلقية) ذات اولوية على الاسباب الخاصة بالفاعل^(٣٧).

لنركز الان على المسألة الاخيرة، ولنبدأ بطرح السؤال التالي على باير: اذا كانت الاسباب الخاصة بالفاعل اسبابا عقلية مثلها مثل الاسباب التي من النوع الآخر، فكيف يمكن لباير هنا ان يسوغ تفضيل العقل العملي للاسباب التي من النوع الآخر عليها؟ هل يفترض باير هنا ان هناك منظورا للعقل العملي محايدا بالنسبة لكل المنظورات الشخصية ينبغي الاحتكام اليه في كل الحالات التي تتعارض فيها الاسباب الخاصة بالفاعل مع الاسباب المحايدة بالنسبة لكل فاعل؟ فاذا كان هذا ما يفترضه باير فإنه لا شك، افتراض يظل بدون برهان في تحليل باير. ان ما حاول ان يبينه باير هو ان العقل العملي يستوجب بأن تكون المبادئ الخلقية بين اهم المبادئ المنسقة التي تزودنا بها ثقافة المجتمع الذي ننتمي اليه. غير انه لا يوجد في تحليل باير ما يبين ان هذا هو ما يستوجبه العقل العملي بالضرورة. ان بإمكاننا ان نبين هنا، انطلاقا من اعتبارات باير نفسها، ان العقل

(٣٧) الكلام على الاسباب الخاصة بالفاعل (Agent - relative) هو كلام يتضمن بالضرورة الاشارة الى الشخص الذي تنطبق عليه هذه الاسباب. فان يكون فعل في مصلحة يوسف وان يفعله يوسف لانه في مصلحته هو ان يفعله لسبب خاص به. الشيء نفسه يصدق اذا كان يقوم بفعل لانه لصالح قريب او صديق له. اما اذا كان السبب محايدا بالنسبة لكل فاعل (Agent - neutral) فإن بالامكان اعطاؤه صيغة لا تتضمن اشارة ضرورية لمن ينطبق عليه السبب. فان اقوم بفعل لانه يجنب البشرية التعاسة هو ان افعل شيئا لسبب محايد بالنسبة لكل فاعل. انظر:

Thomas Nagel, "the limits of objectivity" in Sterling M. Mc Murrin (ed) The Tanner Lectures on Human Values, (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) pp. 102 - 103.

العملي قد يستوجب ان يكون النظام الاجتماعي الذي نختاره نظاما تكون فيه الاسباب الخاصة بالفاعل هي المسوغ الاهم لامثاله للمبادئ الخلقية. واذا صح ما نقوله، اذن ما يوضحه هذا هو ان العقل العملي لا يستوجب، بالضرورة، تفصيل الاسباب المحايدة بالنسبة لكل فاعل على الاسباب الخاصة بالفاعل. حتى نسوغ موقفنا الاخير، لنعد في مستهل تحليلنا الى الاعتبارات التي يلجأ اليها باير في محاولته الوصول الى النتيجة القائلة ان العقل العملي يستوجب من كل منا ان يكون خلقيا. ان باير يفترض في تحليله، كما رأينا، ان هناك غاية مشتركة بين الافراد، الا وهي تجنب التورط في مأزق السجناء. فاذا افترضنا ان كلا منهم يتصرف لسبب خاص به (اي ليضمن لنفسه، على الاقل، توفير الحد الأدنى من الشروط المطلوبة لتحقيق صالحه)، اذن سنجد ان كلا منهم، بوصفه فاعلا عقلانيا، سيختار نظاما اجتماعيا نضمن ضمنه عدم التورط في مأزق السجناء. وفي اختياره نظاما اجتماعيا تتبوأ فيه المبادئ الخلقية مركز الصدارة بين مبادئه المنسقة انما يختار نظاما يجنبه التورط في المأزق المذكور فقط اذا كان بالامكان تنشئة الافراد في ظل هذا النظام على نحو يجعل الحافز الخلفي لدى كل منهم الحافز الاقوى لافعاله.

ما هو واضح من تحليلنا حتى الآن هو ان العقل العملي يستوجب، من منظور باير، اختيار نظام اجتماعي كالذي يوصله اليه موقفه فقط اذا كان عقلانيا ان يستهدف كل فرد عدم التورط في مأزق السجناء وكان عقلانيا ايضا ان يعتقد كل فرد انه يمكن جعل البشر خلقين عن طريق التنشئة الاجتماعية. ان الشرط الاول، لا شك، لا يثير اي اشكال. فليس من العقلانية في شيء ان يرضى اي انسان بالتورط في مأزق السجناء حيث لا يستطيع ان يؤمن صالحه حتى الى الحد الأدنى المقبول. بمعنى آخر، اذا فهمنا بمأزق السجناء ما فهمه باير به، فإن ما ينطبق على اي فرد، بالضرورة، بوصفه عقلانيا، هو انه لن يرضى بالتورط بمأزق السجناء. ان مفهوم العقلانية نفسه يوجب ذلك لأنه امر مخالف للعقل العملي ان يرضى اي شخص بالأ يتأمن صالحه حتى الى الحد الأدنى المقبول.

ولكن ماذا عن الشرط الثاني؟ ان عقلانية الاعتقاد بصدقه ليست منوطة فقط بما تعنيه العقلانية. فإننا هنا نفترض شيئا عن الطبيعة البشرية ومدى مطواعيتها او قابليتها للتشكل على نحو او آخر عن طريق التربية وما الى ذلك. ان ما نفترضه هنا، ان كان صادقا، ليس صادقا، بالضرورة، اي كان ممكنا الا يكون صادقا. وهذا يعني انه كان ممكنا الا يكون اعتقادنا بصدق هذا الافتراض

عقلانيا، مما يحتم الاستنتاج انه كان ممكنا للعقل العملي الا يستوجب اختيارنا للنظام الاجتماعي المعني.

حتى تتوضح وجهة نظرنا اكثر، لنفترض اننا مواجهون ببديلين: البديل الاول يقضي باختيار نظام اجتماعي تتطابق فيه المصلحة الشخصية مع الامثال للمبادئ الخلقية، والبديل الثاني لا يقضي باختيار نظام اجتماعي كالاخير، بل نظام يستنكف فيه الافراد، على العموم، عن خرق المبادئ الخلقية، حتى عندما لا يكون هذا في مصلحتهم على المدى البعيد. البديل الثاني، لا شك، هو بديل باير. ولكن ما يهنا الان هو ان نبين كيف يختلف البديل الاول عن الثاني وما هي الاعتبارات التي قد تقودنا الى اختيار البديل الاول على الثاني.

ان البديل الاول يختلف عن الثاني في انه يجعل امثال الفرد للمبادئ الخلقية قائما على اساس ان الاسباب الخاصة به التي تدعوه الى الامثال لهذه المبادئ اقوى من الاسباب الخاصة به التي تسوغ عدم امثاله لها. اذا افترضنا، مثلا، ان النظام الاجتماعي الذي اخترناه هو كالنظام الذي افترض هوبز انه لا مهرب للافراد من اختياره للخروج من الحالة الطبيعية، فإن ما نفترضه هو نظام يمثل فيه الافراد للمبادئ الخلقية لوازع خارجي. فاذا خرقوا هذه المبادئ، فإنهم مهددون بالعقاب. اذا اصفنا الان ان النظام الاجتماعي المعني قادر على تشديد الرقابة على الافراد الى حد بحيث يمتنع على اي فرد ان يخرق مبدءا من هذه المبادئ دون ان ينكشف أمره، اذن نقرب هنا من وضع يتحقق فيه البديل الاول. فإن كل فرد، بوصفه عقلانيا، سيجد، وهو في كنف هذا النظام، ان خرقه اي مبدءا من المبادئ لن يبقى سرا الى وقت طويل، وسينتهي به، عاجلا او آجلا، الى ان ينال العقاب المناسب. وقد يكون هذا العقاب من القسوة بما كان بحيث لا تكون الفائدة التي قد يجنيها الشخص من خرقه اي مبدءا فائدة تفوق الضرر الذي سيلحق به جراء نيله العقاب الذي ينتظره. بمعنى آخر، قد يجد الشخص ان صافي الفائدة التي سيجنيها من عدم خرقه المبدء المعني وتجنب العقاب المترتب على خرقه يفوق صافي الفائدة التي سيجنيها من خرقه المبدء ونيله العقاب المترتب على ذلك. وبالتالي، فإن هذا الشخص، بوصفه عقلانيا، سيستنكف عن خرق اي مبدءا. الا انه من الواضح ان استنكافه يجب اساسه في ان الاسباب الخاصة به التي هي لصالح عدم خرقه اقوى من الاسباب الخاصة به التي هي لصالح خرقه.

بماكاننا هنا ان نفكر بنظام اجتماعي مغاير للنظام السابق، اننا الى تحليل

هوبز يشكل تحقيقا للبديل الاول. ان هذا النظام هو من النوع الذي نضمن فيه عن طريق التنشئة الاجتماعية غرس ضمير خلقي في نفوس الافراد يشكل رادعا لهم من الداخل. لنفترض هنا ان هذا الضمير هو من القوة بمكان بحيث يتعرض من يقوم متعمدا بخرق اي مبدأ خلقي لتأنيب للضمير لا يطاق ولفقدانه احترامه لنفسه وما اشبه ذلك. واذا اصفنا هنا ان تجنب نتائج من النوع الاخير له وزن اكبر من زاوية مصلحة الفرد الشخصية من اي منفعة قد يجنيها جراء خرقه لاي مبدأ خلقي، اذن يتضح لنا هنا ان امثال الفرد للمبادئ الخلقية في ظل هذا النظام الاجتماعي المفترض يتطابق مع تحقيقه مصلحة الشخصية على المدى البعيد.

لا شك ان اختيار نظام اجتماعي كالاخير يجنبنا مأزق السجناء مثل اختيار نظام كالذي انتهى اليه تحليل هوبز. انه يختلف، لا شك، بصورة جوهرية عن نظام هوبز. فالضمان لامتثال الافراد للمبادئ الخلقية في هذا النظام ليس وجود وازع خارجي (كالقصاص، مثلاً)، كما هو الحال في نظام هوبز، بل وجود وازع داخلي. قد نجد طبعاً ان النظام الاجتماعي الذي يضمن على النحو الافضل تطابق الامتثال للمبادئ الخلقية مع المصلحة الشخصية هو النظام الذي يعتمد على وجود عوامل وازعة للافراد من الداخل والخارج على حد سواء. ان هذا، في الواقع، هو ما ينطبق الى حد ما على الانظمة الاجتماعية المعروفة. ان ما تحتاج اليه هذه الانظمة لتتقرب اكثر من تحقيق البديل الاول هو تأمين وسائل افضل قمينة بضبط عدد اكبر من المخالفين للمبادئ المنسقة وتأمين جهاز تربوي يضمن على نحو افضل اتزاع الافراد من الداخل.

قد نجد طبعاً اسباباً وجيهة لعدم اختيار البديل الاول على البديل الثاني (بديل باير)، بغض النظر عما اذا كان هذا البديل هو في صورة النظام الاجتماعي الذي يعول على وجود وازع خارجي أو في صورة النظام الذي يعول على وجود وازع داخلي او في صورة النظام الذي يعول على وجود الاثنين معاً. فقد نجد ان التعويل على الوازع الخارجي لتحقيق الغرض المنشود، لما يتضمنه من اخضاع للافراد لاشد انواع الرقابة، يتعارض مع حرياتهم بشكل لا يقبله اي عاقل. وقد نجد ايضا ان النظام الاجتماعي الذي يعول على العوامل الوازعة من الداخل ليس افضل لانه لا يمكن ان ينجح في تحقيق الغرض المنشود الا عن طريق غرس ضمير سلطوي في نفوس الافراد. فإن تقييد الفرد من الداخل عن طريق غرس ضمير سلطوي فيه قد لا يكون اقل تهديداً لحرية من تقييده من الخارج. ولا شك هنا

انه يمكن اللجوء الى اسباب مماثلة لرفض النظام الاجتماعي الذي يعول، لتحقيق الغرض المرجو، على العوامل الوازعة من الخارج والداخل على حد سواء. قد نجد ان هذا النظام افضل من سابقه، بيد اننا سنجد ان فيه تقييدا لحرياتنا اكثر بكثير مما في النظام الاجتماعي الذي يتصوره باير والذي يتم فيه امثال الافراد للمبادئ الخلقية بصورة طوعية.

ولكن تجدر الملاحظة هنا انه ان وجد ثمة سبب وجيه لرفض البديل الاول، فإن هذا السبب ليس ان الفرد في النظام الاجتماعي الذي يرتبط بهذا البديل يمثل للمبادئ الخلقية لاسباب خاصة به كفاعل. فإن وجد سبب كهذا، كما هو واضح من تحليلنا، فإن هذا السبب سيكون مرتبطا برغبة كل فرد في ضمان شيء لنفسه (حرية اكثر، مثلا) لا يضمنه له تجنب مأزق السجناء وحده. فإذا كان البديل الاول يجنبنا مأزق السجناء مثل بديل باير، اذن فإن ما سيشكل العامل الحاسم في تفضيل واحدنا بديلا على الاخر هو مقدار اتاحة هذا البديل، بالقياس مع البديل الاخر، الفرصة له ليحقق صالحه الى حد يزيد على الحد الادنى الذي يضمنه تجنب مأزق السجناء. اذن، لا يمكننا ان نقول، قريبا، ان العقل العملي يستوجب اختيار بديل باير لانه اختيار لنظام اجتماعي لا تكون فيه الاسباب الخاصة بكل فاعل هي الاسباب الاهم المحركة لافعاله. فإنه يمكن منطقيا، بناء على تحليلنا، ان يقع الاختيار على البديل الاخر، دون ان يكون هذا مخالفا للعقل العملي بأي معنى من المعاني. فاذا كان الاساس الذي يقوم عليه اختيار كل فرد بمثابة غاية خاصة به، وليس سمة كامنة ما لموضوع الاختيار، اذن فإن ما يقع عليه اختياره هو البديل الذي يعتقد هذا الفرد انه سيحقق هذه الغاية على نحو افضل. الا ان اعتقاده هذا ليس صادقا بالضرورة. اذن، يمكن منطقيا هنا ان يكون اختيار البديل الاخر هو الاختيار العقلاني.

ان ما نقوله يمكن دعمه اكثر عن طريق اللجوء الى الاعتبار التالي: لنفترض اننا اكتشفنا ان محاولة تنشئة الافراد على النحو الذي يقتضيه اختيارنا لبديل باير لا يمكن ان تنجح. بمعنى آخر، لنفترض ان الطبيعة البشرية ليست ذات مطوعية لا متناهية، كما نفترض بعض النظريات التربوية وان الاحتمال ضعيف جدا، ان لم يكن معدوما، في ان ننجح في تنشئة افراد قادرين على ان يكونوا خلقين. ليس ما نفترضه هنا خارقا، بالمعنى المنطقي على الاقل، الا وهو المعنى الذي يعيننا هنا. ان الفحوى الاساسي لافتراضنا هذا هو انه لا يمكن، لاسباب تتعلق بالطبيعة البشرية، ان نضمن عن طريق التربية ان يصبح الفرد ميالا بصورة قوية لاعطاء

الاسباب الخلقية وزنا يفوق الوزن الذي يعطيه لاسباب الخاصة به. اذا صح هذا الافتراض، اذن فإن هذا يجعل اختيار بديل باير مخالفا للعقل. فإن اختيار هذا البديل، كما رأينا، يعني اختيار اقامة نظام اجتماعي تتبوأ فيه المبادئ الخلقية مركز الصدارة بين المبادئ الموجهة للعقل العملي. غير ان امكان اقامة نظام كهذا تتوقف على امكان تنشئة الافراد على نحو يجعلهم خلقين. وهكذا يتضح انه اذا صح ما نفترضه، فإن بديل باير يبطل ان يكون قابلا للتحقيق، مما يجعل اختياره، لا شك، مخالفا للعقل.

من النافل القول هنا انه اذا صح افتراضنا، فإن ما يكون لزاما علينا ان نفعله - هذا اذا كنا نريد تجنب مأزق السجناء - هو ان نجد الطريقة الافضل لضمان حصول تطابق بين المصلحة الشخصية والامثال للمبادئ الخلقية. بمعنى آخر، ان ما سيكون لزاما علينا ان نختاره في هذه الحالة، من منظور العقل العملي، هو البديل الاول الذي يشكل مدار تحليلنا هنا. وما يتضح هنا، في ضوء تحليلنا السابق، هو انه ما دام ما نفترضه عن الطبيعة البشرية ليس خارقا منطقيا وما دام هذا الافتراض يجعل بديل باير غير قابل للتطبيق، اذن فإنه يمكن منطقيا ان يكون البديل الآخر (البديل الاول) هو البديل الذي يقضي العقل العملي باختياره. وهذا، بدوره، يعني انه يمكن منطقيا ان يكون اختيارنا لنظام اجتماعي غير مخالف للعقل، بأي معنى من المعاني، على الرغم من انه اختيار لأن تكون الاسباب الخاصة بالفاعل هي الاسباب التي تحفزه على الامثال للمبادئ الخلقية. وهذا يبين بما لا يقبل النقص انه لا يمكننا ان نفترض قبلنا، كما يفعل باير، ان الاسباب المحايدة بالنسبة لكل فاعل هي التي ينبغي ان تكون لها الاولوية على الاسباب الخاصة بالفاعل.

اذا صح ما نقوله في تفنيدينا لموقف باير ولموقف جويرث من قبله، اذن فإن العقل العملي لا يقضي، بالضرورة، ان يكون الفرد خلقيا، بمعنى ان يتقيد الفرد بالمبادئ الخلقية لذاتها. اذن، ان الجواب عن السؤال "هل ينبغي ان اكون انا خلقيا؟" لا يمكن ان يكون، من منظور العقل العملي، جوابا واحدا لكل الافراد في كل الظروف. فاذا كان العقل العملي، كما رأينا، لا يحتم، بالضرورة، اعطاء الاولوية للاسباب المحايدة بالنسبة لكل فاعل (اي الاسباب الخلقية) على الاسباب الخاصة بالفاعل، اذن لا يمكننا ان نقول، قبلنا، ان من تصدر افعاله عن اسباب خاصة به، وليس عن اسباب خلقية، انما يتصرف على نحو مخالف للعقل بمعنى ما. ينبغي، لا شك، من منظور العقل العملي، كما بينا في اكثر من مكان، ان

نختار، جميعاً، نظاماً يعمل على تنشئة الافراد على نحو يجعلهم خلقين. ان كلا منا، بوصفه عقلانياً، يدرك انه ينبغي ان يكون النظام الاجتماعي الذي ينتمي اليه نظاماً يعطي فيه الافراد الاولوية للاسباب الخلقية على الاسباب غير الخلقية. الا ان هذا، كما حاولنا ان نبين، لا يعني، بالضرورة، انه مخالف للعقل ان يعطي فرداً للاسباب الخاصة به الاولوية على الاسباب الخلقية. ان ادراك واحدنا ان العقل العملي يقضي بأن نكون نحن خلقين لا يعني، بالضرورة، ادراكه انه ينبغي ان يكون هو خلقياً.

المراجع

Albert, Carl, **Treatise on Critical Reason**, trans. from German by M. V. Rorty (Princeton: Princeton University Press, 1985).

Aquinas, Thomas, **Summa Theologica**.

Ayer, Alfred Jules, **Language, Truth and Logic** (New York: Dover Publications Inc., 1946).

Baier, Kurt, "The Conceptual Link Between Morality and Rationality," **Nous**, 16.

Baier, Kurt, "Rationality and Morality," **Erkenntnis**, II

Baier, Kurt, **The Moral Point of View**, (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1958).

Baier, Kurt, "Rationality, Reason, and the Good," in David Copp and David Zimmerman (ed.) **Morality, Reason and Truth**, (Totowa, New Jersey: Rowman, Alanheld Publishers, 1985).

Baumer, W. H., Indefensible Impersonal Egoism, in P. W. Taylor (ed.) **Problems of Moral Philosophy** (Encino, California: Dickenson Publishing Co., 1972).

Bentham, Jermeý, **Principles of Morals and Legislation**.

Blanshard, B., "Personal Ethics," in **Preface to Philosophy**, ed. by W. P. Tolley (New York: The Macmillan Co., 1946).

Bourke, V. J., **Ethics** (New York: The Macmillan in Co., 1951).

Brandt, Richard, "Explanation of Moral Language," in D. Copp and D Zimmerman (eds.), **Morality, Reason and Truth** (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985).

Brandt, Richard, **Ethical Theory** (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1959).

Brandt, Richard, "Toward a Credible Form of Utilitarianism," in **Morality and the Language of conduct**, ed. by H-N Castanada and G. Nakhnikian (Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 1963).

Brandt, Richard, **A Theory of the Good and the Right** (Oxford: Clarendon Press, 1979).

Brunner, Emile, **The Divine Imperative** (Philadelphia: The Westminster Press, 1947).

Carnell, E. J., **An Introduction to Christian Apologetics** (Grand Rapids: W. B. Erdmans Publishing Co., 1950).

- Cavell, Stanley, **The Claim of Reason** (New York: Oxford University Press, 1979).
- Copp, David, "Considered Judgments and Moral Justification," in Copp and Zimmerman (eds.) **Morality, Reason and Truth** (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985).
- Cornman, J. W. and Lehrer, K., **Philosophical Problems and Arguments**, (New York: Macmillan, 1974), second ed.
- Daher, Adcl, "The Paradox of the Necessary Aposteriori," **International Logic Review** (forthcoming).
- Daniels, Norman, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics," **The Journal of Philosophy**, 76 (1979).
- Daniels, Norman, "Two Approaches to Theory Acceptance in Ethics," in Copp and Zimmerman (eds.) **Morality, Reason and Truth**, (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985).
- Edwards, Paul, **The Logic of Moral Discourse**, (New York: Free Press, 1955).
- Ewing, A. C., **The Definition of Good** (London: Macmillan, 1974)
- Firth, Roderick, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer," in Sellars and Hospers (eds.), **Readings in Ethical Theory**, second ed. (New York: Appleton Century - Crofts, 1970).
- Foot, Philippa, **Moral Theories** (Oxford: Oxford University Press, 1967).
- Gauthier, David, "The Impossibility of Rational Egoism," **The Journal of Philosophy**, 1971.
- Gauthier, David, **Morals by Agreement** (Oxford: Oxford University Press, 1986).
- Gauthier, David, "The Irrationality of Choosing Egoism," **Canadian Journal of Philosophy**, 10.
- Gauthier, David, "Morality. and Advantage" **Philosophical Review**, 1967.
- Gauthier, David, "Thomas Hobbes: Moral Theorist," **The Journal of Philosophy**, 76.
- Gert, Bernard, **The Moral Rules**, (New York: Harper and Row Publishers, 1973).
- Gewirth, Alan, **Reason and Morality** (Chicago: The University of Chicago Press, 1952).
- Hare, R. M., **The Language of Morals** (Oxford: The Clarendon Press, 1981).
- Hare, R. M. "Ontology in Ethics," in **Morality and Objectivity**, ed., Ted Honderich (London: Routledge and Kegan Paul, 1985).

- Hare, R. M. **Moral Thinking** (Oxford: Clarendon Press, 1981).
- Hobbes, Thomas, **Philosophical Rudiments Concerning Government**, in F. J. E. Woodbridge (ed.) **Selections** (New York: Charles Scribner's Sons, 1930).
- Hospers, John, **Human Conduct**, shorter ed. (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich Inc., 1972).
- Hume, David, **An Enquiry Concerning the Principles of Morals** (Oxford, Clarendon Press, 1894).
- Kant, Imanuel, **The Foundations of the Metaphysics of Morals**, (New York: Liberal Arts Press, 1959).
- Kripke, Saul, **Naming and Necessity** (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1980).
- Mackie, John, "Westermarck,": **The Encyclopedia of Philosophy**, vol. 8, (ed.) Edwards.
- Mackie, J., "The Refutation of Morals," **Australasian Journal of Philo. & Psych.**, 1946.
- Mackie, John, **Ethics, Inventing Right and Wrong**, (Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books, 1977).
- Mill, J. S., **Utilitarianism**
- Moore, G. E., **Principia Ethica**, (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).
- Moore, G. E., **Ethics** (Oxford: Oxford University Press, 1912).
- Moore, G. E., **Philosophical Studies** (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1948).
- Mortimer, R. C., **Christian Ethics** (London: Hutchinson's University Library, 1950).
- Nagel, Thomas, "The Limits of Objectivity," in Sterling M. McMurrin (ed.) **The Tanner Lectures on Human Values**, (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- Narveson, Jan, "Reason in Ethics - Or Reason Versus Ethics?" in Copp and Zimmerman (eds.), **Morality, Reason and Truth**, (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985).
- Niebhur, R., **The Nature and Destiny of Man**, (New York: Charles Scribner's Sons, 1941).
- Nielsen, Kai, "On Moral Truth," in F. J. Abate (ed.) **The Philosophic Impulse** (Belmont, California: Wadsworth, 1972).
- Nielsen, Kai, "Must the Immoralist Act Contrary to Reason," in D. Copp and D. Zimmerman (eds.) **Morality, Reason, and Truth**, (Totowa, New Jersey: Rowman, Allanheld Publishers, 1985).

Nielsen, Kai, "Why Should I Be Moral?" in W. K. Frankena and J. T. Granrose, (eds.) **Introductory Readings in Ethics** (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1974).

Nielsen, Kai, **Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism** (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985).

Nowell-Smith, P. H. **Ethics** (Harmondsworth Middlesex, England: Penguin Books Ltd., 1954).

Pappas, G. and Swain, M. (eds.) **Essays on Knowledge and Justification** (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1978).

Pencelhum, Terence **Survival and Disembodied Existence** (London: Routledge and Kegan Paul, 1970).

Phillips, D. Z. and Mounce, H. O., "On Morality's Having a Point," **Philosophy**, vol. 40 (1965).

Plantinga, Alvin (ed.) **The Ontological Argument** (Garden City, New York: Doubleday, 1965).

Plato, **Euthyphro**.

Popper, Karl, **The Logic of Scientific Discovery** (London: Hutchinson and Co. Ltd., 1959).

Price, Richard, **Review of the Principle Questions of Morals** (Oxford: Oxford University Press, 1897), II.

Rashdall, Hastings, **Conscience and Christ** (London: Gerald Duckworth and Co., Ltd., 1933).

Rawls, John, "The Independence of Moral Theory," (Presidential Address) **Proceedings of the American Philosophical Association**, 48, (1974-75).

Rawls, John, "Two Concepts of Rules," **Philosophical Review**, LXIV, No., 1 (1955).

Rawls, John, **A Theory of Justice**, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971).

Rawls, John, "Moral Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures, 1980," **The Journal of Philosophy**, 77.

Reed, Thomas, **Essays on the Powers of the Human Mind** (Edinburgh: Bell and Bradfute, 1808).

- Robinson, Richard, "The Emotive Theory of Ethics," *Aristotelian Society Supplement*, vol. 22, 1948.
- Ross, W.D., "Prima Facie Duties," in P. Taylor (ed.) *Problems of Moral Philosophy*, (Encino, California: Dickenson Publishing Co., Inc. 1972).
- Ross, W. D., *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon Press, 1930).
- Russell, Bertrand, "Logical Atomism," in W. F. Altson and G. Nakhnikian (eds.), *Readings in Twentieth Century Philosophy* (The Free Press of Glencoe, 1963).
- Russell, Bertrand, *Religion and Science* (London: The Home University Library, 1935).
- Sartre, J. P., *Existentialism*, trans. from French by Bernard Frechtman, (New York: New York Philosophical Library, 1947).
- Schilpp, Paul, *Philosophy of Bertrand Russell*, Evanston, Chicago: Northwestern University Press. 1944).
- Schlick. Moritz. "Meaning and Verification," *Philosophical Review*, 1946 (reprinted in Feigl and Sellars (eds.) *Readings in Philosophical Analysis*, (New York: Appleton Century - Crofts, 1949).
- Searle, John, R., *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).
- Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, Seventh ed. (London: The Macmillan Co., 1907).
- Singer, Marcus, "Moral Skepticism," in C. L. Carter (ed.) *Skepticism and Moral Principles*, (New University Press, Illinois, 1973).
- Singer, Marcus, "Generalization in Ethics," *Mind*, 65, 1956.
- Stevenson, C. L., *Facts and Values*, (New Haven: Yale University Press, 1963).
- Stevenson, C. L., *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944).
- Strawson, Peter, "Ethical Intuitionism: Pro and Con," in *The Moral Judgment*, ed. by P. W. Taylor (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1963).
- Sumner, W. G., *Folkways* (Boston: Ginn and Co. 1934).
- Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism* (Oxford: Oxford University Press, 1977).
- Taylor, Paul, "The Ethnocentric Fallacy," *The Monist*, vol. 27, No. 4 (1963).
- Taylor, P., *The Moral Judgment* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentia - Hall In 1963).

Taylor, Paul, **Problems of Moral Philosophy**, second ed. (Encino California: Dickenson Publishing Co., 1972).

Taylor, Richard, **Good and Evil**, (New York: The Macmillan Co., 1970).

Toulmin, S. E., **The Place of Reason in Ethics**, (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

Urmson, J. O. "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill," **Philosophical Quarterly** 3, (1953).

Westermarck, Edward, **Ethical Relativity**, (New York: Harcourt Brace and Co., 1932).

Westermarck, Edward, **The Original Development of the Moral Ideas** (2 vols. London: Macmillan, 1932) I.

Williams, Bernard, **Ethics and the Limits of Philosophy** (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985).

Wittgenstein, Ludwig, **Tractatus Logico-Philosophicus** (London, 1933).

Wong, D. B. **Moral Relativity**, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984).

فهرس

الأناثية السيكولوجية: ٢٣٩ وما بعدها	(أ)	الايستمولوجيا اللاطبايمية: ٢٨٠، ٢٦٤
الأناثية العقلانية: ٤٩٨		الاختيار العقلاني: ٤٣٣، ٤٢٤، ٤٣٤
أوكام: ١٩٢		٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٦
أوينج، أ. سي: ٥١٢، ٢٨٥		٢٣٢
آير، الفرد جولز: ٥١١		الاخلاق التحليلية: ٢٢٧ وما بعدها
		الاخلاق الغائية: ٢٥٣ وما بعدها
(ب)		٢٦، ٢٧، ٣٢
باباس، جورج: ٥١٤		٣٣، ١٠٠، ١٠٣
باير، كورت: ٣٩٠، ٣٧٦، ١٤		٢٢٩ وما بعدها، ٣٦٧
٤٠٣، ٤١٣، ٤١٥، ٤١٧، ٤٩٠ وما بعدها		٣٦٨، ٣٦٩، ٤١٥
٥١١		٢٣٢
١٦٦، ٢٦٠، ٣٣٧	براندت، ريتشارد:	٥١٢
٣٤٩، ٣٥٢، ٣٥٣		الإرادة الطيبة: ٣٠٣ وما بعدها
٣٥٥، ٣٧٢، ٤٣٣		٣٦٨
٤٣٤، ٤٥٠، ٤٣٤		٣٢، ٢٣٠، ٢٨٣
٥١١		٤٣٩
٢١٢	البرهان الانطولوجي:	٣٣٧، ٣٣٣، ٥١٦
٢٨٩ وما بعدها	برهان مل:	٤٥٥، ٤٧٦، ٤٧٩
١٩٣، ٥١١	برونر، إميل:	٤٨٩، ٤٩١، ٤٩٨
٣٣١	البصيرة العقلية:	١٤٣، ١٤٤
٥١٤	بلاتنتجا، ألفن:	١٢٧، ١٣٥
٢٦٦، ٥١١	بلاتنشارد، براند:	٢٨٦
٢٣٢، ٢٣٤، ٢٦٥	بنثام، جرمي:	٣٢، ١٩٤، ١٩٩
٣٣٦، ٣٤١، ٥١١		٢٣٠، ٥١٤
٥١٤	بنلوم، ترنس:	١٩٢، ٥١١
٤٣٨، ٤٤١، ٤٤٧	البنية المعيارية للفعل:	٥١١
١٥، ٥١٤	بوير، كارل:	٣٠٣، ٣٨٦
٥١١	بودك، ف. ج.:	٢٣٩ وما بعدها
١٩٢	بولس (القديس):	٢٥٥، ٢٥٦
٥١١	بومر، و. ه.:	
٢٨٣	بيري:	

(ت)

٢٦	الخطاب المعياري:	٥١٦ ، ٥١٥ ، ١٤٣	تايلور، بول:
١١	خليقات، سحبان:	٥١٦	تايلور، ريتشارد:
٤٤١	الخيرات الاساسية:	٣٧٢ ، ٣٧١	التجريبية المنطقية:
٤٦٧ ، ٤٤٢	الخيرات الجنسية:	٢٨٠	تشيء الحدسي للقيم:
	الخيرات الاضافية	١٢٦ وما بعدها	تشيء القيم:
٤٤١	أو الجمعية:	٣٦٩ ، ٢٧٩	
٤٤١	الخيرات غير المطروحة:		
(د)		٤٩٦	التقاليدية العقلانية:
		٢٨٦	تكنيك السؤال المفتوح:
٤٦٢ ، ٤٥١ ، ٤٣٣	دانيالز، نورمان:	٤٥٩ ، ٤٥٨	توازن تأمل ضيق:
٥١٢		٤٦٢ ، ٤٥٨ ، ٤٥٧	توازن تأمل واسع:
٢٢٢	دستويفسكي:	٤٦٤ ، ٤٦٣	
(ذ)		٥١٦	تولن، أس. إي:

(ج)

٣٦ ، ٢٥	الذاتانية:	٥١٢	جوتيه، ديفيد:
٥٣	الذاتانية الاجتماعية:	٤٣٣ وما بعدها	جوهرث، ألن:
٥٥ ، ٥٤	الذاتانية الانطولوجية:	٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧	
٥٥ - ٥٣	الذاتانية التمبرية:	٤٧٧ وما بعدها	
٥٣	الذاتانية الشخصية:	٥١٢	جيرت، برنارد:

(ر)

(ح)

٥١٥ ، ٢٦١ ، ١٣	راسل، برتراند:	٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣	الحالة الطبيعية:
٥١٤	راشدال، هايستنز:	٤٦٨	
٥١٥ ، ٣٦٣	روبنسون، ريتشارد:	٢٧٠	الحدس الخلقي:
٣٢٤ ، ٢٦٩ وما	روس:	٣٣١	الحدس العقلي:
٥١٥ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٠١ ، ٣٠٠	رولز، جون:	٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٨٧	الحقوق الجنسية:
٣٤٤ ، ٣٤٠ ، ٣٣٩		٢٠	الحقيقة الخلقية:
٥١٤ ، ٤٥١ ، ٤٥٠		٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٩	الحكم الديونطقي:
٥١٤	ريد، توماس:	٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٧٩	
(س)		٤٨٢	

(خ)

٢٢٢ ، ٣٦ ، ١٣	سارتر، جان بول:	٣١ ، ١٢١ ، ١٢٢	الخطاب الخلقي:
٥١٥ ، ٤١٣		١٢٣ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦	
٥١٥ ، ٢٧٨ ، ٢٧٠	ستروسون، بيتز:	٤٥٧	

سعادته، أنطون:	٤٠	فوت، فيليبا:	٥١٢، ٣٧٢
سقراط:	٣٢، ٢٣٠	فيرث، رودريك:	٥١٢
السلوكية النفسية:	٦٤	فيليس، د. ز:	٥١٤
سميث، نويل:	٣٣٧	(ق)	
سومنر، و. جي:	١٨٢ وما بعدها، ٥١٥	القاعدة الذهبية:	٣٨٨، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤١٧
سوينبيرن، ريتشارد:	٥١٥	قاعدة منفعية:	٣٤٥ وما بعدها
سيدجويك:	٥١٥	القانون الخلقي:	٣٠٣ وما بعدها، ٣٣٧
سيرل، جون:	٣٠٠، ٥١٥	القواعد الخلقية:	٣٣٦، ٣٤٢، ٣٥١
سينجر، ماركوس:	٣٨٨، ٥١٥	(ش)	
شرط المبدئية:	٤٠٨، ٤١٧	شرط المبدئية:	٤٠٨، ٤١٧
الشرط الكنتطي:	٤٠٣، ٤٠٨، ٤١١	الشرط الكنتطي:	٤٠٣، ٤٠٨، ٤١١
شليك، مورتس:	٥١٥	شليك، مورتس:	٥١٥
شيلب، بول:	٥١٥	(ط)	
الطباعية في الاخلاق:	٨٧، ٢١٥	الطباعية في الاخلاق:	٨٧، ٢١٥
(ع)		(ك)	
العدالة التوزيعية:	٣٣١	كارنيل، إي. جي.:	٥١١
المدية الاخلاقية:	٣٥، ٥١، ١٩	كافيل، ستانلي:	٥١٢
المغلانية الكاملة:	٤٩٠ - ٤٩١	كالفن:	١٩٤
المغلانية المكتملة:	٤٩٠ - ٤٩١	كريكي، صول:	٥١٣
المغل العملية:	٢٣٠، ٣٧٣، ٣٧٤ -	كنط، عمانوئيل:	٣٦، ٢٣٢، ٢٣٩
	٣٧٨، ٣٨١، ٣٨٤		٢٤٨، ٢٦٩، ٢٧٣
	٣٨٧، ٣٩٣، ٣٩٤		٣٠٣ وما بعدها
	٣٩٧، ٤٢٥، ٤٧٣		٣٥١، ٣٦٨، ٣٧٣
	٤٧٤، ٤٩٣		٣٨٨، ٤٠٥، ٤٠٦
المغل النظري:	٣٧٣ - ٣٧٥، ٣٨٢		٤٠٩، ٥١٣
	٣٨٣، ٣٨٧، ٣٩٤	(م)	
العلاج النفسي الادراكي:	٤٥٢، ٤٥٤	ماركوزه، هريوت:	١٣ - ١٤
(ف)		مازق السجناء:	٤٩٤، ٤٩٨، ٥٠٠ -
فتجنشتين، لودفيك:	١٣، ١٤، ٢٤، ٥١٦	ماكبي، جون:	٥٠٢، ٥٠٤
الفردانية السوسولوجية:	٦٤		١٢١ وما بعدها

النظرية السلطوية:	الواجب الحقيقي:	٣٢٠ - ٣١٩
(في التسوية الخلقية):	الواجب المطلق:	٣٣٥ - ٣٢١ - ٣١٩
النظرية الفرويدية:	الواقعية الاخلاقية:	١٢٢ ، ٩٠ ، ٢٠
نظرية المراقب المثالي:	الواقعية الانطولوجية:	٣٨٧
نظرية المنفعة:	(في الاخلاق):	٥١٦
نظرية المنفعة القاعدية:	وانغ، د.ب:	٥١٦ ، ٢٨٣
نظرية المنفعة	وليامس، برنارد:	
المختصة بالانعال:	٣٣٦ وما بعدها .	
نظرية الواجب:	٣٤٣ ، ٣٤٥	
النظرية الوظيفية:	٢٣٢	
نويل سميث، ب. هـ .:	٦٤	
نيبور، راينهولد:	٥١٤	
نيغل، توماس:	٥١٣	
نيلسون، كاي:	٥١٣ ، ١٤ ، ٥١٤	

(هـ)

هابرماس، يورغن:	١٤
هاتشنسون:	١٣٣
هوبز، توماس:	٤٠ ، ١٢٨
هوركهايمر:	٢٣٨ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٦٨ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٥١٣
هوسبرس، جان:	١٣ ، ٣٥١ - ٣٥٣ ، ٣٥٥
هوسرل، ادموند:	١٣
هيديجر، مارتن:	١٣
هيوم، ديفيد:	١٤ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٧ ، ٧١ ، ١٢٧ ، ٣٧٣ ، ٤٥١ ، ٤٩٢ ، ٥١٣

(و)

الواجبات الخاصة:	٢٩٩ وما بعدها
واجبات الوهلة الأولى:	٣١٩ ، ٣٣٩ ، ٣٤٣
وما بعدها	



الأخلاق والحقل

د. عادل زاهر

- من مواليد النبطية (جنوب لبنان)
- تلقى علومه الجامعية في الجامعة الأميركية في بيروت وجامعة فرانكفورت وجامعة نيويورك، وحاز على شهادة الدكتوراة في الفلسفة من الجامعة الأخيرة عام ١٩٦٧
- عمل في حقل التدريس الجامعي في عدد من جامعات نيويورك لمدة عشر سنوات وهو يعمل حالياً استاذاً للفلسفة الغربية في الجامعة الأردنية
- منحته جامعة نيويورك جائزة يوم المؤسسين، وهي جائزة تمنحها الجامعة للمتميزين من خريجها
- له عدة بحوث باللغتين العربية والإنجليزية في موضوعات فلسفية متنوعة. أبرزها في الإنجليزية God, Factuality and Necessity وفي العربية: المجتمع والإنسان
- يعكف حالياً على تأليف كتابين، واحد في فلسفة الدين وآخر في الأسس الفلسفية للعلمانية
- شارك في تأسيس مجلة مواقف اللبنانية وكان عضواً في هيئة تحريرها لعدة سنوات
- يرأس حالياً تحرير المجلة الفلسفية العربية التي تصدر عن الجمعية الفلسفية العربية
- عضو في الجمعية الفلسفية العربية والجمعية الفلسفية الأميركية وجمعية الشؤون الدولية.